

A man in a patterned shirt is seen from behind, sitting on a motorcycle on a dirt path. He is looking towards a large map of Latin America that is superimposed over a background of a tropical beach with waves crashing against rocks. The map shows the outlines of countries and includes various state abbreviations. The overall scene is bright and sunny, with a clear blue sky.

Mario Magallón Anaya

Los caminos del pensar

La radicalidad de nuestra América

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Laura Hernández Ruiz

Encargado de Publicaciones

Gerardo López Luna

LOS CAMINOS DEL PENSAR
LA RADICALIDAD
DE NUESTRA AMÉRICA

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

31

Mario Magallón Anaya

LOS CAMINOS DEL PENSAR
LA RADICALIDAD
DE NUESTRA AMÉRICA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2020

La publicación de este libro fue posible gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: *La modernidad alternativa radical en nuestra América*, DGAPA-PAPIIT-CIALC-UNAM. Proyecto: IN400717-3. Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Magallón Anaya, Mario, autor.

Título: Los caminos del pensar : la radicalidad de nuestra América / Mario Magallón Anaya.

Descripción: Primera edición | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2020 | Serie: Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 31.

Identificadores: LIBRUNAM 2083572 | ISBN 978-607-30-3066-3 | ISBN 970-32-3579-4 (colección).

Temas: América Latina – Civilización – Filosofía | América Latina -- Historia – Filosofía | Filosofía latinoamericana.

Clasificación: LCC F1408.3.M3435 2020 | DDC 980—dc23

Diseño de portada: M.A.V. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: marzo de 2020

Fecha de edición: 31 de marzo de 2020

D. R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades 8° piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-3066-3 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

*Con agradecimiento y amor solidario
para mi hijo Mario, esperanza de un
renacer y estar en el mundo*

*G
r
a
c
i
a
s*

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
<i>Alfonso Vela Ramos</i>	
I. FILOSOFÍA, CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS DEL PRESENTE .	21
Situación de la filosofía, las ciencias y la tecnología	21
Filosofía y crisis global en la realidad mundial	36
Reencontrar el mundo	46
Economía política y realidad histórica	53
Modo de ser y estar en el mundo: la existencia posible .	62
II. PENSAR A TRAVÉS DE LA PALABRA	71
Recuperar al sujeto	71
Pensar es hablar	82
Hermenéutica analógica y construcción de sentido	94
Extrañamiento del mundo	103
III. PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LA DISCIPLINA, LA INTER Y LA TRANSDISCIPLINA	113
El pensar filosófico y la metodología de la complejidad . .	113
La interdisciplina en los Estudios Latinoamericanos . . .	131
IV. MODERNIDAD Y RAZÓN INSTRUMENTAL	139
Para entrar en materia	139

	Dialéctica de la modernidad.	146
	Modernidad de nuestra América	148
	Posmodernidad y caída de los paradigmas unitarios . . .	153
V.	CAMINOS DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA . . .	159
	Modernidad alternativa radical	159
	Revalorar el concepto de modernidad	163
	La modernidad y la filosofía de nuestra América.	172
VI.	POLÍTICAS CULTURALES: FILOSOFÍA, HISTORIA Y TRADICIÓN	189
	Filosofía, cultura, violencia y poder	189
	Nuestra identidad cultural: lo nuestro, nosotros y los otros	208
	BIBLIOGRAFÍA	223

PRÓLOGO

El trabajo que tenemos el gusto de presentar corresponde al esfuerzo intelectual de un filósofo en plenitud, quien, después de meditar profundamente, con las luces que sólo los años de vasta experiencia académica y compromiso formativo otorgan, nos comparte lo que para él es la realidad humana y social, ética y política de nuestra América y el mundo en general.

El maestro Mario Magallón Anaya, poseedor de un bagaje intelectual difícilmente igualable y de un espectro interpretativo de lejano alcance, se lanza a reflexionar sobre temas del más apremiante interés actual en *Los caminos del pensar la radicalidad de nuestra América*. Ahí se pone a discusión el eje discursivo de la modernidad-posmodernidad engendrado en el centro de poder occidental. Ese poder central intelectual adolece de inocencia autocomplaciente, y no se aventura a un ejercicio de legitimación, no se abre dialógicamente al debate con otros horizontes capaces de construir reflexiones e ideas filosóficas de probada autoridad y profundidad. Partiendo de esto, la radicalidad del pensar en nuestra América propone alternativas comprensivas y filosóficas del mundo, críticas e inclusivas, más allá de la dominación centro-occidental del filosofar. Al traer a la discusión el análisis del lenguaje como vehículo primordial de la transmisión del saber, y su necesidad de ser significativo en sentido epistemo-

lógico, al enunciar el *ser* se detecta la incapacidad que tiene para contenerlo, pero también la importancia de conservarlo en su expresión enriquecedora, alejada de las prácticas fincadas en el exceso de la experiencia material, pues el exceso desvanece las experiencias relevantes, sucediéndose una tras otra sin construir arraigo. Por eso nos dice el maestro:

Se da una verdadera fractura entre la saciedad y la saturación, ante la posibilidad de anticipación de respuestas a las preguntas de la emergencia ética; en una realidad que absorbe todas las frivolidades de superación, de sueños o de revueltas intelectuales, sometidos por el avasallamiento de los modelos. La satisfacción inmediata supera en demasía la capacidad de disfrute del ser humano normal, porque excede cualquier fantasía individual o colectiva. Pero esto mismo, es necesario decirlo, no sólo está ocurriendo en Europa y los países altamente industrializados, sino que se ha hecho extensivo en los países que fueron colonia: nuestra América, África y el resto del mundo.¹

Semejante saturación llega a todos los escenarios humanos, todo cambia sin orden ni medida, sólo por encontrar un placer cada vez más grotesco y efímero. Esta caducidad es un condicionante y parámetro de “modernidad” en el mundo tecnológico-productivo; moverse a su ritmo es tener una existencia garantizada, segura, pero tristemente efímera e insuficiente.

Ante esto, como negación del ser y el existir, se requiere de construcciones epistemológicas y ontológicas reguladas por las nuevas formas de entender, explicar y conceptualizar el campo empírico-positivista y lógico-formal de las ciencias, de las humanidades y del ser humano de “carne y hueso”. Se trata de recuperar al sujeto históricamente situado, en lo ontológico fenoménico de su acontecer y lo epistemológico.²

¹ Véase p. 34 de esta obra.

² *Ibid.*, p. 36.

He ahí el reto cierto e importante para nuestro tiempo. La fugacidad de la vida puesta en el escenario a través de la rapidez con que es atrapado el sujeto en la dinámica del mercado, el comprar más para “ser” en el mundo despoja a la existencia de su búsqueda milenaria de un propósito más allá de lo aparente, de un pensar y sentir que la vida y el ejercicio reflexivo sobre ella son el destino más relevante y enriquecedor a que todo ser humano puede aspirar; recordemos a Sócrates en su apología, “Una vida sin examen no merece la pena ser vivida”. Lo vacío, lo superficial gobierna, encausado por una de las herramientas más poderosas del capitalismo, los medios de comunicación en masa, las nuevas redes sociales. Ese conducto es el instrumento “pedagógico” que el mundo contemporáneo utiliza para condicionar las conciencias contaminadas por el lenguaje nacido ahí.

Empero, para sobrevivir en la realidad *ciberspacial de intercomunicación y de redes sociales*, es importante adquirir las destrezas en el manejo y uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, como para las construcciones conceptuales, dialéctica y dinámicamente abiertas; de apertura para entender las realidades del mundo contemporáneo.³

La incertidumbre y el vacío son el presente de nuestras sociedades, la inmediatez de la vida sin ulteriores propósitos es la característica constante de la existencia. Esa ausencia de un ser significativo y propositivo reduce la capacidad de dimensionar mundos nuevos, más pensados, construidos a partir de una toma de conciencia que analice vigorosamente y con puntualidad las necesidades que deben de ser cubiertas. Estados que se autoerigen con ese mismo principio de acción, sin la autorreflexión y crítica que su papel demanda, “Ahora, en la actualidad, se ha caído en la oquedad, el vacío, la nihilización del presente y de un futuro de penumbras; donde la interioridad y la intimidad del sujeto han

³ *Ibid.*, p. 40.

sido transgredidas y abandonadas”.⁴ Pero, ante estas características que ensombrecen el porvenir con un gris opaco y mortuorio, el autor propone, además de un retorno a los humanismos y éticidades que ellos contienen, una práctica comprometida y amorosa con el otro, presente en las tradiciones de los pueblos originarios de nuestra América, el buen vivir. Esta recuperación señala hacia un porvenir más tolerante e inclusivo, sensible al sujeto específico y diferenciado. En ello se encuentran reformulaciones antropológico-filosóficas que en el fondo pretenden reconfiguraciones de la realidad social, propia de una cosmovisión que se aparta de la posición centro-dominante del pensar occidental.

Dentro del espectro de análisis del maestro Magallón se inserta la crítica a los regímenes neoliberales donde el Estado se encuentra adelgazado y sólo funge como el supervisor y resguardo de los intereses de los grandes capitales. Monstruos que devoran la individualidad explotando y secando al oprimido, matando la vida que debe de ser un abanico de horizontes más bellos y justos; lo dejan inerte y vacío, sin su alma que es el receptáculo de los dones más preciados del espíritu. Fuente de donde emana la creatividad y sensibilidad para construir mundos nuevos, sustentados en intereses comunitarios e inclusivos. Esta preocupación por el otro, en tanto pensamiento y práctica urgente, se extiende a lo otro o a la naturaleza abarcante de la realidad toda; ser receptivos con ella y cuidarla es prioridad, pues es la casa común de la humanidad a la que debemos protección y respeto. Así, la transgresión contra los otros y contra la casa común está dirigida por una ideología que coloniza y sustrae, desposeyendo material y espiritualmente a los sujetos, a su mundo; sin ocuparse de aportarles algo significativo. Es por ello indispensable la emancipación de aquella ideología deslumbradora, para esbozar construcciones teóricas y sociales respetuosas de la circunstancia histórica y temporal del sujeto que las propone.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

Un elemento inapelable en la configuración de horizontes más humanos se encuentra en la recuperación del sujeto, así lo señala correctamente el autor cuando dice:

La recuperación del sujeto, del ser humano, es el nuevo recomienzo, cuestión decisiva en la experiencia de los acontecimientos o cosas a experimentar; pero que, para nosotros, lo que falta a la posmodernidad europea, es el sujeto del discurso, de la enunciación; como la disposición y apertura a la experiencia, a la vivencia expresiva, aprehensible por la palabra, el discurso y el logos, el símbolo a través del lenguaje. Esto es, vivir, pensar, comunicar y transmitir lo que se vive; lo que no sucede con los seres humanos que han sufrido el impacto psicológico del totalitarismo, de la tortura, destrucción y muerte, fundado en la crueldad, la exclusión, el racismo y la degradación humana, lo cual forma un *dique*, una *barrera* en el recuerdo y la memoria de los perseguidos, marginados, excluidos. Donde existe una resistencia inconsciente para no recordar.⁵

El sujeto, el creador de cultura, de propuestas, el que trabaja, el ser humano circunstanciado, viviente y pensante, ha sido borrado en los discursos de la posmodernidad europea. ¿Cómo construir mundos mejores si el protagonista de ellos no es invitado? Es un escenario de fiesta sin los asistentes. He ahí lo impediendo de humanizar los procesos de reproducción de la realidad. Pero, sobre todo, la necesidad de recuperar la creatividad del ser humano, de estimular su imaginación como dimensión fértil, donde se crean escenarios plurales y ricos de contenidos; remarcar la *poiesis*, esa condición históricamente enarbolada y hoy desestimada. En esta recuperación se finca el sentido de vida, sin él no hay futuro posible, ni presente significativo, sólo inmediatez caduca, aniquilamiento constante, ausencia de propósito.

En el pensar radical desde nuestro contexto y circunstancia el doctor Mario Magallón apela a la herramienta filosófica

⁵ *Ibid.*, pp. 76 y 77.

y metodológica que es la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Ella, en tanto pieza clave de la reflexión, propicia la interpretación del mundo desde horizontes comprometidos con la historia y con la circunstancia. Es ella en sus núcleos analógicos la que flexibiliza el saber en distintos campos de conocimiento, uniendo en la interpretación la realidad plural a la que ha llegado el progreso humano y científico. Esta alternativa en tanto propuesta distinta al filosofar centro-europeo dominante permite en su horizonte de construcción, análisis e interpretación, la ubicación de sentidos de existencia novedosos, emancipados de la jerga gastada que repite incesantemente las ideas enarboladas en las capitales intelectuales y hegemónicas. He ahí, entonces, un principio de novedad, al proponer sentidos de existencia no explorados.

Ello involucra romper con los mandatos y dictados de la tradición occidental e intentar ir a las profundidades ontológicas y fenomenológicas del problema en una realidad que diluye, desvanece las viejas formas epistémicas y sus semánticas coloniales, lo cual requiere construir nuevos lenguajes, de resemantizar y la reconstrucción de nuevas simbólicas e iconografías para comprender, desde el horizonte de nuestra América, el mundo de la vida en el cual estamos insertos.⁶

Por consiguiente, es en las reconfiguraciones propuestas donde emerge con fuerza la reflexión radical de nuestro orbe latinoamericano. Y es la propuesta del autor llevarla a todos los escenarios posibles, hacer de ella un modo de pensar, de vivir y sentir la realidad y el mundo en general.

Dentro de las aportaciones que nuestro mundo radical circunstanciado en su dimensión académica, filosófica y social ofrece a las nuevas configuraciones, el autor señala preponderantemente la contribución de los estudios latinoamericanos, los cuales se apoyan en: “La inter, trans y multidisciplina [...] esenciales para la generación del trabajo intelectual y su continuo significado, tanto

⁶ *Ibid.*, pp. 97 y 98.

dentro como fuera del mundo académico”.⁷ Dicha aportación genera la posibilidad de abordar cualquier problema desde diversos horizontes conceptuales que permitan una interpretación mucho más rica y comprensiva de aquello puesto bajo el ojo escrutador del análisis.

Pero fiel al juicio crítico hacia las concepciones propuestas en las “capitales intelectuales”, el doctor Mario Magallón, en este pensar distinto y aportativo de nuestra América, encuadra la justificación sobre el papel hegemónico que Europa ha construido en torno a sí misma sustentada en la historia. Asumiéndose como el culmen de la civilización mundial ha caído irónicamente en la desazón, que es la falta de orientaciones, característica de la posmodernidad.

Por ejemplo, la elección de la posmodernidad, por parte de los europeos significa reducir la cultura y la filosofía a una condición de “museo”, “en lo sido”, “en lo inerte”, en lo que ya no fue, ni será más, lo cual generó una peculiar tensión y una larga guerra entre lo premoderno, lo moderno, y lo posmoderno.⁸

La modernidad europea, portadora de la visión racional del mundo, al asumirse como la orquestadora y estandarte del progreso, veía en ella la culminación y cúspide de los procesos científicos y filosóficos. Excluía los horizontes geográficos y antropológicos distintos de su centralidad dominadora, pero —ironía de la vida y de la propia limitación interpretativa— tal predominio se pone en cuestión no sólo por las reflexiones nacidas en el seno mismo del mundo euroeglatra: las voces de Marx, Nietzsche y Freud tambalean el fundamento, y la crítica filosófica de las marginalidades de nuestra América, de la visión y producción del universo que la historia occidental quiso soterrar, ha orquestado replanteamientos sugerentes, novedosos y originales. Nuevas perspectivas

⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁸ *Ibid.*, p. 143.

y horizontes emergen del lugar acallado y tanto tiempo mancillado. Discursos originales y prácticas sugeridas acorde con ellos se estructuran desde estas geografías desestimadas, y la recuperación del sujeto emerge como uno de los objetivos más decididos. Reconsiderarlo en todo su valor ontológico-antropológico que permita volverlo a poner como centro de la reflexión y de la praxis política, social y ética es parte importante a que nos invita el doctor Magallón en esta obra.

En la recuperación de ese sujeto histórico-temporal dentro de la modernidad radical de nuestra América, nos deja en claro que debemos de tener siempre presente que se trata de un individuo orgánico, situado; que carga toda su circunstancia y contextualidad, “La modernidad alternativa radical de nuestra América rompe la concepción de las formas discursivas unitarias cerradas y excluyentes del resto de la humanidad, e intenta ir al margen de la filosofía occidental que se asume como la única *razón*...”⁹ Esta manera de comprender y resolver los problemas finca sus raíces en la metodología de las historias de las ideas, camino teórico que el maestro Magallón tiene ya muy andado.

Así como la metodología de la historia de las ideas es puesta a funcionar a la hora de elaborar nuevas visiones más incluyentes e interdisciplinarias, cosa que nos permite concederle originalidad, la propuesta de modernidad radical también despunta como una alternativa singular, pues se despega de la visión europea de modernidad cerrada excluyente. La modernidad radical de nuestra América se abre a las múltiples voces de análisis de la realidad histórico-temporal. Pues la circunstancialidad como base de su reflexión le permite una construcción mucho más tolerante, rica en vivencialidad y con un perfil eminentemente horizontal, es decir, es una aportación epistemológica donde la verdad se teje en el ser ahí, situado, viviente, temporal e histórico. Semejante visión

⁹ *Ibid.*, p. 169.

deja fuera toda opción dictatorial vertical y autoritaria. En esos términos lo sostiene el maestro al decir:

La modernidad alternativa de nuestra América es una propuesta teórico-epistemológica abierta a la investigación, a la reflexión y a la producción cultural, simbólica e icónica que logra convertirse en un amplio sentido en polisemia que hermeneutiza toda construcción cultural y filosófica. Por ello, a diferencia de la modernidad europea, que se caracteriza por ser unitaria, cerrada y excluyente de toda expresión cultural diferente a ella que esté al margen de la cultura y la razón occidental, la modernidad múltiple-alternativa es una construcción cultural que puede analizarse desde una diversidad de sentidos, de significaciones y de lenguajes, los cuales adquieren y desarrollan su propia semántica y semiótica, de significación, dentro de la unidad ontoepistémica.¹⁰

La filosofía que se desprende de los lugares conceptuales que nos muestra esta obra del maestro Magallón se asume como un reflexionar en tiempo y realidad. Es un tomar posicionamiento crítico hacia una filosofía gastada y chocante, no en sus contenidos, pero sí en sus prácticas. El pensamiento metropolitano europeo ha sido llevado a un ejercicio de dominación excluyente, ha padecido políticamente de una práctica equivocada, pues su ceguera constituida por un cerrarse a las interpretaciones alternativas le ha confinado a recintos poco favorables. Ha perdido potencia o fuerza de solución. Ante semejante ausencia de respuestas surgen las filosofías críticas de la dominación, tal y como es este trabajo de nuestro autor. Por eso es importante “una invitación a poner la mirada en el pasado para recuperar los matices más importantes de la tradición y el legado, ante una realidad histórica que busca la negación de ese pasado”.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹¹ *Ibid.*, pp. 210-211.

Así, esta filosofía situada y alerta a la realidad contextual se decanta por una recuperación del humanismo más sensible, pues es la dimensión orgánica y viviente, atravesada por la moralidad constituida en la cultura, la que inspira sus reflexiones, es un andar inductivo que intenta recuperar en la fenomenicidad la dignidad y vivencias que marcan la existencia. Dice no a los universalismos cerrados e impositivos que intentan legitimar una sola postura para hoy y siempre, pues lo humano y el filosofar anclado en ello surgen ahí, en el mundo que deviene y cambia, que se abre horizontalmente a toda la pluralidad significativa, de prácticas e ideas, pues, “se trata de reconocer que la producción filosófica y el ejercicio de la razón no son privilegio de unos pueblos sino del género humano”.¹² A este filosofar en circunstancia, pero en circunstancia radicalmente comprometida, es a lo que nos invita la presente obra crítica y receptiva del doctor Mario Magallón Anaya. En resumen, por semejantes razones, y por la probada calidad filosófica del autor, es que invitamos al lector a que se introduzca con entendimiento alerta a las líneas plagadas de ideas sugerentes y estimulantes de esta significativa obra que disecciona nuestra realidad latinoamericana.

Sólo me queda agradecer al querido maestro Mario Magallón por haberme permitido participar en la exposición de este encomiable trabajo.

ALFONSO VELA RAMOS

Ciudad de México, a 4 de marzo de 2019

¹² *Ibid.*, p. 221.

I. FILOSOFÍA, CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS DEL PRESENTE

SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA,
LAS CIENCIAS Y LA TECNOLOGÍA

El abordaje de nuestra reflexión está radicado en un ejercicio analítico crítico de la modernidad (y la posmodernidad)¹ occidental europea, desde una concepción primordial de la filosofía moderna de nuestra América; se intenta recuperar la propia tradición filosófica en el ejercicio del pensar radical, que pone en cuestión el supuesto de una modernidad única, porque para nosotros existen diversas modernidades, como realidades históricas diferentes. La modernidad, en general, tiene en común con otras modernidades la razón, las ciencias, la técnica, las tecnologías, la subjetividad, los imaginarios sociales, la simbólica, mirados desde un horizonte histórico de sentido.

En contraparte, la modernidad alternativa es un ejercicio analítico-crítico de toda forma de pensar que se ostente como la “úni-

¹ Sostenemos la tesis de que la posmodernidad es parte de la modernidad, partiendo del supuesto filológico medieval: *modernus*; moderno significa lo más reciente, como son los grandes cambios y transformaciones históricamente en el tiempo. Cualquier afirmación en contrario sobre la modernidad desmentiría la base ontológica y fenoménica de su acontecer en la historicidad concreta.

ca” razón; a la vez que cuestiona los fundamentos de ese filosofar y su producto: la filosofía.

Las formas filosóficas de raíz occidental se encuentran en crisis, esto demanda revalorar el significado de la modernidad europea y buscar nuevas expectativas, lo cual implica revolucionar el concepto de modernidad filosófica a partir de la propia tradición. Es necesario proponer una segunda lectura de la realidad, menos inestable y veleta, lejos del cómodo espacio donde se adormecen las antiguas conciencias lúcidas, pero sin compromiso ni responsabilidad ética.²

Más aún, se trata de recuperar la tradición occidental como parte nuestra, desde un horizonte histórico temporal situado, que reconfigure las formas de entender el mundo de la vida, radicado en la realidad de nuestra América; sin asumir una actitud autocolonial y reiterativa de un pensar que no nos es propio, que impide el ejercicio de reflexión conforme a nuestras realidades. “Ello implica la necesidad de hablar de sistemas filosóficos desde un marco históricamente situado, tanto *en y desde* Europa, como *a partir* del lugar en que se construye el pensamiento filosófico de nuestra América, así como de los pensadores o filósofos óntica e históricamente situados”.³

Ante la realidad del siglo XXI encontramos que las ciencias (sociales y naturales), las tecnologías, las humanidades, la filosofía y la cultura de la actualidad, se dan en una época óntica y fenoménicamente situada en un presente vivo, historizado y temporal desde una ontología circunstanciada que ha llegado al exceso, a la desmesura de la descomposición deconstructiva, la desestructuración y la fragmentación de las formas de conocimientos, saberes, lenguajes, símbolos [...] y los modos de habla.

En una sociedad extensamente mercantilizada y burocratizada, existe una tendencia estructural a universalizar la racionalidad instru-

² Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2017, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 37.

mental y masificar la subordinación de los enunciados cognitivos al desempeño. Este principio de performatividad [...] ha producido actividades de relaciones públicas que implican publicidad, propaganda, persuasión y manipulación, y de una manera general ha determinado el estado de la cultura y las reglas del juego de las ciencias y las humanidades, incluyendo la historia de la ciencia. En una sociedad en donde lo que importa es si se proporcionan los bienes comerciales o retóricos, las actividades culturales de toda clase deben amoldarse a las necesidades del mercado, las cuales exigen un cambio de moda rápido y cada vez favorecen menos la verdad y el conocimiento. Por lo tanto la superficialidad y la fragmentación son ineludibles, si bien esta última se complementa con la difuminación de los géneros culturales y académicos debida al veloz cambio de modas en el mercado cultural.⁴

Lo único que existe en este proceso de mercantilización de todo es lo que *aparece*, se hace *presente* en la dialéctica fenomenológica de las imágenes, las palabras, los conceptos, las representaciones ideológicas; acercamientos inexactos a las diversas realidades: materiales, humanistas, sociales, políticas, culturales, científicas y tecnológicas en la temporalidad fenoménica del mundo en su acontecer espacio-temporal actual; es, por señalarlo de algún modo, la *aprehensión intuitiva* e inmediata de diversos escenarios. Sin embargo, puede decirse que esto es un tanto “tartamudeo” y perplejidad en las maneras de indicar, señalar, entender, designar, expresar, comprender y hablar sobre *algo*: la *coseidad ontológica*,⁵ a través de la discursividad enunciativa sobre el ser y el estar del sujeto históricamente situado en el mundo, es decir, en el acontecer fenoménico de la temporalidad.⁶

⁴ Tian Yu Cao, *La revolución kulniana y giro posmodernista en la historia de la ciencia*, México, CEIICH-UNAM, 1998 (Col. El mundo Actual), pp. 22 y 23.

⁵ El término de *coseidad* es utilizado por Martin Heidegger en *Arte y poesía*, trad. de Samuel Ramos, México, FCE, 1958. Significa la construcción ontológica fenoménica de *algo*: seres o entes en el mundo.

⁶ Cfr. André Dartigues, *La fenomenología*, Madrid, Herder, 1981.

Empero, habremos de decir que lo enigmático de las filosofías en el mundo es estar enraizadas en las palabras, instrumentos históricamente incapaces de asir, plenamente, la realidad. Sin embargo, el ser humano es impensable sin las palabras, sin el lenguaje. Inclusive, los símbolos, las imágenes y las representaciones imaginarias de la realidad son lenguaje; se puede decir que aún los símbolos más abstractos, como los de la lógica y las matemáticas, son también lenguaje, y éste es significativo y tiene como referente a la realidad; la palabra, el término, el símbolo, el logos, el discurso... expresan, en cierto sentido, el contenido analógico de la significación, es decir, es aquello que significa, que trasciende y se expresa mediante el sentido de su identificación con la realidad. Por ello, “la filosofía de nuestra época no puede ser otra cosa que filosofía lingüística”,⁷ lo cual implica una construcción intencional significativa de sentido, que se expresa a través del lenguaje.

Resulta, por tanto, que significar es adherir a un vocablo un acto de mención o “intención significativa”, al cual corresponde un acto de cumplimiento de la significación. La intención fija un sentido unitario e idéntico. El cumplimiento da una comprobación intuitiva a aquel contenido.

Claro es que la expresión, la “intención significativa” y la aspiración al cumplimiento intuitivo no son tres actos diferentes. La palabra —el logos— nos orienta inmediatamente a su sentido y el sentido se dirige, sin más, a la cosa mencionada en él.⁸

Las palabras testimonian, significan y dan fe de la realidad a través del diálogo y el lenguaje. Porque el ser humano es diálogo y comunicación a través de las palabras, sin éstas no hay pensamiento, conocimiento ni acción, es decir, no hay entendimiento ni razón ni “acción comunicativa”; es por esto que las fronteras

⁷ Alejandro Tomasini Bassols, *Filosofía*, México, CEIICH-UNAM, 1998 (Col. Conceptos), p. 19.

⁸ Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 1941, p. 61.

entre sujeto y objeto se muestran indecisas ante el modo de referir y utilizar las palabras o ideas adecuadas que expongan el sentido de “verdad”, de veracidad y consistencia epistemológica. Aún el silencio está atiborrado de signos y señales, indicativos de sentido y significado lingüístico y simbólico.

Octavio Paz señala de las palabras:

Nosotros somos su mundo y ellas el nuestro. Para apresar el lenguaje no tenemos más remedio que emplearlo. Las redes de pescar palabras están hechas de palabras. No pretendo negar con esto el valor de los estudios lingüísticos. Pero los descubrimientos de la lingüística no deben hacernos olvidar sus limitaciones: el lenguaje, en su realidad última se nos escapa. Esa realidad consiste en ser algo indivisible e inseparable del hombre. El lenguaje es una condición de la existencia del hombre y no un objeto, un organismo o un sistema convencional de signos que podemos aceptar o desechar.⁹

Este es el modo expresivo dialógico del lenguaje en su dialecticidad procesual en el mundo, donde porvenir y pasado parecieran ya no tener mucho sentido, lo que cuenta es el devenir presente, porque es desde éste que se camina al pasado y se construye el futuro. Pero habría que insistir en que el lenguaje no necesariamente está hecho para ser creído, en su sentido de “verdad”, o veracidad; es, más bien, un factor regulativo y analógico en la construcción del conocimiento, en la unidad de la diferencia de los seres humanos y de los entes: animales, plantas, cosas, objetos, fantasías, imaginarios, ideas, pensamientos, etc., como el modo de nombrarlos, a través de palabras, términos, conceptos e ideas.

Nuestro tiempo [...] ha conocido el derrumbamiento de los grandes sistemas tradicionales, de las grandes “visiones del mundo”, tanto de inspiración religiosa como científica. Se ha percatado también de que aplicar la razón a las ciencias quizá no bastaba para resolver todos

⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, México, FCE, 1982, p. 31.

los problemas de la vida y que, en caso de resolver algunos, dejaba intacto el *problema de la vida* en cuanto se trata de una vida a la que el hombre no puede acceder sin descubrir y asumir su sentido.¹⁰

Nombre, palabra, término, concepto, logos, discurso, como decía Sócrates, son la prisión de los entes, de los seres, objetos, cosas (materiales e inmateriales) porque sólo son construcciones enunciativas y dialógicas; una *aproximación* de lo que son y significan en la realidad ontológica, fenoménica y epistemológica. Es posible decir que en la actualidad se ha llegado a la desproporción de cancelar la experiencia material y la producción de ideas y pensamientos filosóficos que se expresan a través de palabras, conceptos, símbolos, signos, imágenes y representaciones del mundo, a consecuencia del uso y abuso desmesurado de las tecnologías de la información y la comunicación, lo que ha llevado al rompimiento con la tradición histórica, filosófica, cultural y científica, es decir, es el vaciamiento del individuo, del sujeto hacia afuera, hacia la exterioridad, a la mera inmediatez que cancela o reduce el acercamiento y la *relación intencional, fenomenológica* con el ser humano y los entes o los seres, inmersos en la realidad material como humanos, animales, plantas, medio ambiente, objetos, cosas, seres vivos en general.

Entender que el lugar central de la fenomenología es la construcción de sentido en el diálogo abierto (que define la “esencia” de lo humano y la historia que le da sentido a la construcción de la identidad) permite salvar la fisura que separa al ser humano de sí mismo y de los otros, lo cual sólo es posible a través del diálogo y las formas de habla, por su doble capacidad de conocimiento y acción a través de la filosofía de la conciencia, tema central de la meditación filosófica moderna.

El fundamento de la existencia humana es el diálogo como el propio acontecer del lenguaje. Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del ser. Sin embargo, el lenguaje es “el más peligroso de

¹⁰ Dartigues, *op. cit.*, p. 187.

los bienes”. [...] La poesía no es un adorno que acompaña la existencia humana “ni sólo una pasajera exaltación ni un acaloramiento y diversión. La poesía es el fundamento que soporta la historia. [...] El reino de la acción de la poesía es el lenguaje. Por lo tanto, la esencia de la poesía debe ser concebida por la esencia del lenguaje. [...] Se puso en claro que la poesía, el nombrar que instauro el ser y la esencia de las cosas, no es un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. [...] La instauración del ser está vinculada a los signos de los dioses. La palabra poética sólo es igualmente la interpretación de la “voz del pueblo”.¹¹

Por esto mismo, todo cambio importante de la historia humana en la evolución y la decadencia de las civilizaciones está relacionado con la conciencia humana de los acontecimientos, en su hacer y quehacer como *poiesis e imaginación creativa*. Empero, esto no está sucediendo en el mundo moderno (posmoderno), porque hay un abandono de sí mismo y del otro, para ubicarse en la suprarrealidad, en la virtualidad de la existencia.

Por ello es necesario tener la mirada fija en la temporalidad, para percibir no sólo las luces, sino las oscuridades. Todos los tiempos son para aquel que experimenta la contemporaneidad y mira los claros, las luces, pero, especialmente la oscuridad. En este sentido contemporáneo, es aquel que percibe e interpela las tinieblas de su tiempo como algo que le concierne. Esto es ser capaz de mantener la mirada fija en las oscuridades de la época y percibir en ellas una luz que se aleja permanentemente. Ante ello es imprescindible ser puntuales a la cita, ya que no es posible faltar.

Por ello,

La contemporaneidad es, pues, una relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a éste y, a la vez, toma su distancia; más exactamente, es *esa relación con el tiempo que se adhiere a éste a través de un desfase*

¹¹ Martin Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1958, pp. 108, 109 y 112.

y un anacronismo. Quienes coinciden de una manera demasiado plena con la época, quienes concuerdan perfectamente con ella, no son contemporáneos ya que, por esta precisa razón, no consiguen verla, no pueden mantener su mirada fija en ella. [...]

Esto significa, si volvemos ahora a nuestra tesis sobre la oscuridad, [que] no es una forma de inercia o de pasividad sino que implica una actividad y una habilidad particulares que, en nuestro caso, equivalen a neutralizar las luces provenientes de la época para descubrir su tiniebla, su especial oscuridad, que no es, sin embargo, separable de las luces.¹²

Con todo, en la actualidad, y después de algunos de los textos de alto impacto en nuestra región y en el mundo (*La condición posmoderna* de Jean-Francois Lyotard;¹³ *El fin de la modernidad* de Gianni Vattimo;¹⁴ *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord;¹⁵ *Cultura y simulacro* y *Las estrategias fatales* de Jean Baudrillard;¹⁶ *La era del vacío*, y *El crepúsculo del deber* de Gilles Lipovetsky;¹⁷ *Cinco caras de la modernidad* de Matei Calinescu)¹⁸ la dialéctica, la dialógica de las ciencias y la filosofía se han resemantizado, y se han reconstruido el conocimiento y las formas cognitivas, lo cual involucra a la semiótica como ejercicio de análisis reflexivo expreso en el estudio de los signos, de lo simbólico, la pragmática y la praxología, a través de una sintaxis lexicográfica y gramatical, concebida como construcción, reconstrucción y resemantización discursiva significativa y de sentido.

¹² Giorgio Agamben, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011, pp. 18, 19 y 21.

¹³ Cfr. Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987.

¹⁴ Cfr. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, México, Gedisa, 1985.

¹⁵ Cfr. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2013.

¹⁶ Cfr., Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Anagrama, 2007; *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2013.

¹⁷ Cfr. Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000; *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1996.

¹⁸ Cfr. Matei Calinescu, *Cinco caras de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1991.

Es la redefinición, la reorientación, creación y desarrollo de nuevos saberes y conocimientos a través de la poética, de la *poiesis*, la palabra, la simbólica y la metáfora concebidas como imaginación creativa.

En realidad, la particularidad de la construcción poética es siempre una defensa frente al deterioro del lenguaje. Pero el deterioro del lenguaje significa que el lenguaje no siempre rinde lo que puede: crear nueva presencia, una nueva familiaridad que no se deteriore, sino que constantemente gane en profundidad. Ciertamente en esto queda incluido el que las palabras no son primero registradas en la exterioridad del sonido, a continuación en su ser soportes significados y después en el marco de un contexto significativo, y así, poco a poco, son dispuestas en su totalidad. Más bien ocurre que la unidad efectual de sentido y de sonido, que se sostiene como un todo, está ya inserta en cada palabra.¹⁹

Ahora, los caminos de la filosofía son imprevisibles e inciertos, cuyas vueltas y digresiones han pagado los gastos de la crónica de las farsas y engaños del siglo XX. Ante ello, es importante que los de a pie, los ciudadanos, interpelen a los especialistas sobre las cosas pedestres y vitales de la existencia. Es la urgencia de hablar sobre la “verdad”, contraria a la insignificancia sonora de las charlas sin sentido y banales. La filosofía se dirige a un interlocutor capaz, hipotéticamente, de distinguir lo verdadero de lo falso; es necesario pensar para sobrevivir. Porque la filosofía medita al borde de los abismos, ya sea para ceder a la fascinación del pensar o para indicar y sitiar los accesos.

Ser o no ser, el reto del nihilismo actual. Los posmodernos que se afirman más allá de bien y del mal, más acá de lo verdadero y de lo falso, son los hijos pródigos o los bastardos inconfesados de un Martin Heidegger que clama su antihumanismo al final de la segunda guerra mundial. El hombre, según él, se ha encerrado en un sistema devas-

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 80.

tador y moderno, el dispositivo de la técnica (*Gestell*). “Sólo un dios” desconocido, inédito, en el que quizá no cree, podría salvarnos, concluye. Al contemporáneo, condenado a vegetar “esperando a Godot”, le recomienda pues las paciencias de ángel del “pastor del ser”. Nos encontramos a cien mil leguas del predecesor cáustico de Montaigne y de Voltaire, ese “diablo de Sócrates” que se ejercita en el juego de la mosca borriquera, pica como el tábano para exasperar a las ciudades bovinas y se encuentra finalmente como “centinela de la nada” para subvertir los sueños despiertos y el sueño complaciente.²⁰

Ante la nueva realidad tecnológica científicista, la experiencia de vida se diluye en el acontecer meteórico de los hechos, de los acontecimientos; ya no quedan dos caminos de la filosofía, sino ir, vaciarse, en la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos, ante el cambio de época. Antes, tanto la ciencia rigurosa como las revoluciones radicales de cambio y transformación ofrecían un punto de vista exterior sobre el curso habitual de las cosas y los acontecimientos en el tiempo, pero el *kairós* de la moda es inasible, en el instante que ésta se pronuncia ya se está fuera de ella.

Empero,

Esta especial relación con el pasado tiene asimismo otro aspecto. La contemporaneidad se inscribe, en efecto, en el presente, signándolo sobre todo arcaico, y sólo aquel que percibe en lo más moderno y reciente los índices y las signaturas de lo arcaico puede ser un contemporáneo. Arcaico significa: próximo a la *arché*, es decir, al origen. Pero el origen no se sitúa solamente en el pasado cronológico: es contemporáneo al devenir histórico y no cesa de operar en éste, como el embrión continúa actuando en los tejidos del organismo maduro, y el niño, en la vida psíquica. La distancia y, a la vez, la cercanía que definen la contemporaneidad tienen su fundamento en esa proximi-

²⁰ André Glucksmann, *Los dos caminos de la filosofía. Sócrates y Heidegger: ideas para un tiempo trágico*, México, Tusquets, 2010, p. 72.

dad con el origen, que en ningún punto late con tanta fuerza como en el presente.²¹

Hoy, nuestra realidad ya no tiene exterior, porque el cientificismo de los siglos precedentes y sus determinismos son anacrónicos frente a la nueva crisis mundial del neocapitalismo,²² donde los eventos se suceden con rapidez inusitada.

Tanto la gravedad de los acontecimientos como su desproporción con respecto a la capacidad de asimilarlos apuntan a que la experiencia no se pierde por falta de hechos y acontecimientos, abundantes e impresionantes, sino por sus excesos. Estos acontecimientos superan la capacidad humana de la experiencia y, por otra parte, arruinan el depósito o suelo de experiencias a partir de las cuales se pueden hacer nuevas experiencias, porque la experiencia vital de una generación no es válida más allá de ella. Se ha instaurado un mundo fragmentado que evoluciona rápidamente: la evolución rápida fracciona, impide la continuidad, hace imposible compartir y transmitir las experiencias.²³

Por el lenguaje, concebido como medio, se da información, órdenes, consignas, indicadores de imágenes, símbolos y representaciones del mundo; lo que requiere producir formas enunciativas, discursos y argumentos correctos; es decir, ideas lógicas y “justas” conforme a las

²¹ Giorgio Agamben, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 25.

²² Entendemos por neocapitalismo a las nuevas reconfiguraciones científicas y tecnológicas del capital y su virtualización funcional y operativa de carácter especulativo, en las relaciones humanas, sociales, políticas y económicas. Estos acontecimientos van más allá de la capacidad humana de experiencia de vida y en muchos sentidos la rebasa. Ahora, lo que es válido para una generación seguramente ya no lo será para la siguiente. Es decir, hay rompimiento y distanciamiento con el capitalismo tradicional de los dos siglos precedentes.

²³ Gabriel Amengual, “pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vermal [eds.], *La ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, p. 40.

significaciones dominantes en el contexto histórico y social. De tal manera que la lingüística y la informática, de cierto modo desempeñan un papel represor y unitario semánticamente; son “máquinas binarias de poder”, que “constituyen más que una ciencia pura de unidades lingüísticas y contenidos informativos abstractos;” son “una formalización de consignas y mandatos”, más que de experiencias vividas y de riesgos.²⁴

La transformación tecnológica y cultural

de la comunicación social se ha canalizado y conformado mediante estrategias empresariales que llevaron a la formación de empresas multimedia conectadas globalmente [...]. Sin embargo el proceso de formación de este sistema ha sido posible gracias a la evolución de las políticas reguladoras en todo el mundo. En efecto, la comunicación social es una práctica regulada por instituciones políticas en todos los países por el papel esencial que desempeña la comunicación tanto en la infraestructura como en la cultura de la sociedad. No hay una necesidad tecnológica ni una determinación impulsada por la demanda en la evolución de la comunicación. Mientras que la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación es un elemento fundamental de la actual transformación, consecuencias reales en el campo de las comunicaciones dependen de decisiones políticas que son resultado de los debates y conflictos propiciados por las empresas y grupos de interés social y políticos que pretenden establecer el régimen regulador en el que han de actuar las empresas y personas.²⁵

Por lo tanto, son aproximaciones metafóricas a los seres o entes en una hipotética relación, de cómo los seres humanos se relacionan dialógica y dialécticamente con lo humano, con los objetos y las cosas a través del lenguaje; por éste se busca apresar las imágenes, los objetos y las cosas, la realidad toda, hasta estar in-

²⁴ Cfr. Claire Parnet, “Capítulo primero”. Una entrevista, ¿Qué es? ¿Para qué sirve? “Segunda parte”, en Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Barcelona, Pre-Textos, 2013, p. 28.

²⁵ Manuel Castells, *Comunicación y poder*, México, Siglo XX, 2012, pp. 144 y 145.

cluidos, considerados de manera conceptual y formal; para ello se requiere definir o redefinir los aspectos constitutivos, diferenciales y diferenciadores de los campos epistemológicos y ontológicos, de la accidentalidad fenoménica, que se han reconfigurado, e incluso transformado, para acceder y replantear el mundo de la vida, de las humanidades y las ciencias, los que, en muchos sentidos, se han alejado y son diferentes de la tradición.

Es la guerra de las imágenes y las representaciones ideológico-políticas. Quizá, una de las salidas a estas dificultades se encuentra en la descripción probable, aproximativa al sentido, valor y alcance ontoepistémico de ellas; lo que implicaría renunciar a las idealizaciones ideológicas reduccionistas e inválidas sobre la realidad. Lo cual muestra que la modernidad (posmodernidad) occidental se tambalea, pues en ella se han concretado las tensiones, las necesidades y la satisfacción, los deseos y su consecución; donde las posibilidades quedaron por debajo de las aspiraciones humanas, esto ha dado pie a los conflictos históricos, a las reivindicaciones sociales, revueltas, guerrillas, guerras civiles, e incluso, a “movimientos revolucionarios”.

En el tiempo que corre, las necesidades, deseos, aspiraciones, se han desvanecido; donde ya no existen límites ni márgenes y, menos aún, reglas, lo fundamental es la comunicación, la información, la movilidad, el ocio, el tedio y la nihilización, la descomposición social, la autocelebración y la autocomplacencia existencial individual. Es el abandono del ser y de los entes en un hipotético y permanente presente “estático”, donde “parece no acontecer nada”; pues ya no “existe” pasado, pero tampoco futuro. El ser humano ha sido colocado en un estado límbico, estático.

Lo más grave, es que

Nos encontramos en un mundo virtualmente banalizado, neutralizado, donde, por una suerte de terror preventivo, ya nada puede tener lugar. De forma que, aquí dentro, todo lo que abre una brecha produce acontecimiento. Un acontecimiento que puede pertenecer al

orden del pensamiento, de la historia, del arte quizá, pero que, en la actualidad, adopta la forma espectacular del terrorismo.²⁶

Ante la posibilidad de anticipación de respuestas a las preguntas de la emergencia ética, se da una verdadera fractura entre la sociedad y la saturación, en una realidad que absorbe todas las frivolidades de superación, de sueños o de revueltas intelectuales, sometidos por el avasallamiento de los modelos. La satisfacción inmediata supera en demasía la capacidad de disfrute del ser humano normal, porque excede cualquier fantasía individual o colectiva. Pero esto mismo, es necesario decirlo, no sólo está ocurriendo en Europa y los países altamente industrializados, sino que se ha hecho extensivo en los países que fueron Colonia: nuestra América, África y el resto del mundo.

Esto exige replantear con pertinencia para buscar alternativas y avanzar en el mundo neoliberal global, como a la vez prever y construir convenios y negociaciones de intercambio, financiamiento y crédito en las relaciones económicas, sociales, culturales, filosóficas y políticas e intentar, por todos los medios, no mediatizar al sujeto individual y social, a la comunidad y a la sociedad; porque en el mundo de hoy está presente la amenaza de convertir al ser humano en mercancía y consumo prescindible, por su carácter *efímero* y de *poca utilidad* para la producción material e intelectual en el sistema global.²⁷

En los últimos tiempos se ha dado una abundancia tecnológica, en el momento que la persecución de los deseos materiales son la expresión evidente de la pérdida de senderos y horizontes que permitan conducir la existencia humana a la vida plena. Cuando la satisfacción inmediata de las necesidades materiales, sexuales,

²⁶ Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, Madrid, Consorcio del Círculo de Bellas Artes-Comunidad de Madrid-Ministerio de Cultura/Caja Duero/Fundación COAM/Iberia, 2005, p. 18.

²⁷ Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, cit., p. 53.

emocionales y de sensibilidad estética cancelan la participación del espíritu, de la imaginación creativa y la *poiesis*, la imaginación y la creatividad están en peligro; no vale la pena seguir por ese camino, porque el destino humano está en riesgo de perderse y desperdiciar su horizonte de vida y de existencia en el mundo.

La tecnología ha banalizado radicalmente el alcance del destino humano y del mundo que nos rodea. Nos ha empobrecido al dirigirnos sistemáticamente hacia objetivos banales apartándonos de ideales humanos más elevados: la compasión, el amor, la sabiduría y la paz interior. Cuando hablamos de tecnología y destino humano, no podemos dejar de examinar la existencia de ideales humanos superiores, pues el destino humano se realiza a través de ellos. No sólo nuestro mundo interior ha quedado banalizado por una avalancha de cachivaches superficiales, sino que nuestro lenguaje ha quedado tan empobrecido y distorsionado por nuestro marco tecnológico de referencia, que nos cuesta hablar de amor, compasión y sabiduría.²⁸

La modernidad capitalista erigió sus formas de difusión sobre la base intencional de la mirada, que a la luz de la razón develan los misterios que el pasado había ocultado ante la incapacidad de comprenderlos y aprehenderlos desde el presente. La ciencia y la tecnología hicieron posible que los seres humanos, las cosas y los objetos se volvieran mediciones, y que pudieran aislarse y ser vigilados a través de la observación y el experimento, encauzados a la construcción de teorías epistemológicas, de principios, leyes, que en la actualidad llevan a la fragmentación de los conocimientos; situación compleja transida de contradicciones e irregularidades; de oposiciones e ideas contrarias, pero también de certezas y seguridades.

Ello se funda conjuntamente en la naturaleza del tiempo y del hombre. [...] la situación presente de la filosofía apunta a una situación

²⁸ Henryk Skolimowski, *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*, Madrid, Atalanta, 2017, pp. 182 y 183.

futura, la entraña. Sin referirnos asimismo a esta situación futura, no captaremos *acabadamente* la del presente. Y también aquí nos encontramos con una dependencia mutua del presente y del futuro. El futuro saldrá del presente, pero el presente está determinado por el futuro que lleva dentro. Y también aquí, una vez más, los fundamentos son los mismos: la naturaleza del tiempo y del hombre. En el pasado ha sido la filosofía “*logon didonai*”, según la expresión venerable, aunque sólo fuese por antigua, de la escuela platónica: “dar razón”. Pero aquella razón que se ha llamado “razón de ser”. Este ser que en la filosofía es dar razón, es a su vez, ya el existir, la existencia de los seres o entes, ya manera de ser esencial, la esencia de éstos. La filosofía ha sido, pues, dar razón de que los seres humanos *existan*, *en lugar de que no existan*, o de que sean *esencialmente de tal o cual manera y no de otra*. La razón dada por la filosofía ha sido un Ser, con mayúscula, cuya existencia es esencial, porque su esencia consiste precisamente en existir.²⁹

Ante esto, como negación del ser y el existir, se requiere de construcciones epistemológicas y ontológicas reguladas por las nuevas formas de entender, explicar y conceptualizar el campo empírico-positivista y lógico-formal de las ciencias, de las humanidades y del ser humano de “carne y hueso”. Se trata de recuperar al sujeto históricamente situado, en lo ontológico fenoménico de su acontecer y lo epistemológico.

FILOSOFÍA Y CRISIS GLOBAL EN LA REALIDAD MUNDIAL

En la actualidad se viven tiempos de crisis que han rebasado todos los tiempos, que por su profundidad y carácter tienen un sentido hipotéticamente de *universalidad* incluyente, en la unidad ontológica de la existencia, de la diversidad humana situada en la tempo-

²⁹ José Gaos, “Ideas de la filosofía (1938-1950)”, en *Obras completas III*, México, Coordinación de Humanidades-IF-UNAM, 2003, pp. 259 y 260.

alidad de su hacer histórico. No hay región o país en el mundo que no haya sido afectado por las manifestaciones de la crisis, la que ha trascendido todas las fronteras, hasta alcanzar el siglo XXI: crisis existencial, de desarrollo, crecimiento, ecológica, de decadencia moral y de principios; del conocimiento, de la ciencia, la filosofía y la historia; es decir, crisis de la realidad toda.³⁰

Los espacios que nos rodean modelan indeleblemente nuestra psique. Luchar por conseguir un entorno con sentido es luchar por obtener espacios que nos hagan más poderosos y no más desvalidos, que promueven y potencien la vida en lugar de reducirla al pulso mecánico de la máquina. El espacio en el que vivimos constituye en última instancia una proposición metafísica, pues nutre mil y un aspectos de la vida.³¹

De tal forma, el sistema capitalista neoliberal está radicado en el consumo y el mercado, el cual crea necesidades innecesarias, superfluas; es la “prisión de hierro”, de la que parece que ya no es posible escapar, a menos que se busquen alternativas que recuperen al ser humano, en su amplio valor antropológico incluyente de la diversidad humana, en la unidad ontológica de lo humano en la fenomenicidad de su acontecer, en el devenir finito y temporal. Lo cual es considerado por la modernidad alternativa radical como la parte racionalmente consciente de la relación con la naturaleza, el cosmos, el universo, espacio común y habitáculo natural de la existencia humana, en el acontecer de la vida en las circunstancias de la eventualidad histórica.

El consumismo, una de las bases fundamentales del capitalismo neoliberal, es parte de la tendencia fagocitaria de la racionalidad moderna. Consumir es comer, digerir, asimilar. Para consumir hay que mirar. Se ofrece el producto de tal manera que luzca apetitoso,

³⁰ Cfr. Ramón Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Madrid, Alianza, 1975.

³¹ Skolimowski, *op. cit.*, p. 263.

de tal modo que lo comamos con los ojos. Calles invadidas de imágenes publicitarias, los *malls* y sus hermosas tiendas con lindos pasillos plagados de publicidad. La realidad que ofrece el consumismo mediante la publicidad es más real que lo real. Se mira bien, nos hace mirar mejor. Las parejas pasean amorosamente dentro de las grandes plazas comerciales, saben que no comprarán algo, pero es el lugar más tranquilo, más seguro, más “bonito” para enmarcar una tarde juntos. Mirar el paisaje implica asimilar marcas, ideologías, valores, frustraciones.³²

Así, en la era de la información, de las tecnologías, de las disciplinas, la interdisciplina, la transdisciplinariedad, es urgente desarrollar habilidades y capacidades que permitan estar *ad hoc* con los tiempos modernos (posmodernos) y mostrar los grandes problemas y las soluciones que la nueva época requiere. El futuro que se construye en el presente pertenece a nuevos individuos, a sujetos con distinta mentalidad, como a la vez, a modos o maneras de entender las nuevas realidades científicas y tecnológicas.³³

³² Ulises Piedras Arteaga, “Educar la mirada en la hiperrealidad”, en Magallón y Palacios, *op. cit.*, pp. 90 y 91.

³³ Jean Baudrillard, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 2016, pp. 38-39 y 49 (sin embargo, es de advertir, según Jean Baudrillard, que: “La información es como un misil no inteligente, que jamás encuentra su objetivo [...] y que por lo tanto se estrella en cualquier sitio, o se pierde en el vacío, en una órbita imprevisible, donde gravita eternamente bajo forma de residuo. La información no deja de ser un misil errático, de incierto destino, que busca su presa, pero cae en todas las engañas; de hecho mea fuera del tiesto, y su resultado las más de las veces equivale a cero. La utopía de una publicidad dirigida, de una información dirigida, es la misma que la del misil dirigido: no sabe dónde va a dar, y tal vez su misión no consista en acertar, sino como el caso del misil su misión esencial consista en ser lanzado”. “A una velocidad determinada, la de la luz, uno pierde hasta la propia sombra. A una velocidad determinada, de la información, las cosas pierden su sentido. Resulta muy arriesgado enunciar (o denunciar) el Apocalipsis del tiempo real, pues precisamente entonces cuando el acontecimiento se esfuma y se convierte en un agujero negro del que la luz ya puede escapar.” Por esto mismo, la realidad del mundo de la vida, de la comu-

Estos horizontes contemporáneos son de innovación intelectual, hermeneutización, interpretación, explicación y sobreinterpretación del devenir histórico de las palabras y los conceptos; construcción de sentido en las diversas culturas filosóficas, políticas e intelectuales en el mundo de la vida. Lo que está aconteciendo en la actualidad en el mundo parece estar más “claro”, según Koselleck,³⁴ porque se consiente y hace posible la comprensión y advenimiento de la llamada *era conceptual* o *historia conceptual*.

Las construcciones específicas de palabras, conceptos, imágenes, símbolos, imaginarios y representaciones se dan en distintos escenarios posibles, más que mediante su funcionamiento, los que aceptan enunciar afirmaciones que expresan prácticas políticas de la filosofía y del poder, de las ciencias y las tecnologías. Esto requiere de educar y reeducar las formas de la mirada al acercarnos a las nuevas realidades. En este sentido la interpretación y explicación se funda en la conjetura o abducción, como desviación que explica no sólo nuestra relación con los mensajes elaborados con la intencionalidad de otros seres humanos e inclusive de cualquier forma de interacción del ser humano y con el mundo circundante.

Es la politización de imágenes, conceptos, representaciones de la realidad y el mundo, lo que implica la necesidad de la interpretación incluyente de los seres humanos, que haga posible diagnosticar el uso y manejo adecuado de las imágenes, las palabras, las filosofías con fines éticos, políticos y sociales. Sin embargo, hasta la actualidad, no es posible afirmar con certeza lo que está sucediendo en el mundo virtualizado de las imágenes y las representaciones ideológicas.³⁵ Es allí, precisamente, en los procesos de interpretación, que el ser humano construye cognitivamente mundos actuales y posibles.

nicación, la información y la publicidad es poco creíble, por la incertidumbre en que se da y desenvuelve.

³⁴ Cfr. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.

³⁵ Cfr. Piedras Arteaga, *op. cit.*, pp. 99-104 y ss.

Empero, para sobrevivir en la realidad ciberespacial de intercomunicación y de redes sociales, es importante adquirir las destrezas en el manejo y uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, como para las construcciones conceptuales, dialéctica y dinámicamente abiertas, para entender las realidades del mundo contemporáneo.

Es la expansión de lo virtual provocado por las tecnologías de la información y desarrollo de nuevas tecnologías; el crecimiento intempestivo de posibilidades audiovisuales engendradas por efectos negativos de la obra humana sobre sí misma y la naturaleza, lo cual produce cierta sensación de pérdida de la experiencia acumulada. Hoy se habla de mundos, de acontecimientos, tiempos, espacios y de posibilidades virtuales. Lo virtual es aquello que precede a la realidad, que hablando en términos aristotélicos y de Agamben, es el tránsito de la potencia al acto como algo esperanzador.

El discurso virtual es ya inherente al lenguaje vinculado con el futuro y el pasado. Este último es una referencia obligada de la existencia humana, porque es imposible pensar el futuro sin la recuperación de la memoria del pasado, de lo que ha sido históricamente, por ello el discurso virtual actúa en relación con el pasado, compuesto de sucesos irreversibles pero concientizados desde el presente como factiblemente posibles. Es la experiencia desde el presente que transita hacia el pasado y permite construir e imaginar el futuro, aunque el camino hacia el futuro está lleno de sombras.

Y sin embargo, el futuro es imposible sin esperanzas. Una vez arrojado a la existencia, el hombre, como ser insuficiente, ya no puede dejar de estar descontento, así como tampoco dejar de alimentar sus esperanzas para superar la insatisfacción. La esperanza es presentimiento de obtener posibles victorias sobre la incertidumbre que nos acecha en el futuro y que, al fin y al cabo, un día nos aplastará. [...] El significado de la esperanza en la vida moderna ha disminuido cediendo el paso a la prudencia, la paciencia, la voluntad, el cálculo o el proyecto. [...] La esperanza es un instrumento inseguro para vivenciar el futu-

ro. [...] Pero la anatomía del pasado y el diagnóstico del presente, por exactos y contundentes que pudieran ser, no son capaces de diseñar un pronóstico eficaz, ya que el camino al futuro siempre está lleno de penumbras. Estamos destinados a esperar al futuro, pero no llega, lo que llega es el hoy, una cosa distinta de lo que habías pensado sobre el futuro.³⁶

De la misma manera, en el tiempo presente, la interpretación hermenéutica, la explicación del futuro, se han constreñido a dirigir los esfuerzos de la humanidad a la búsqueda de la “estabilización” de los condicionamientos naturales de nuestra existencia en el mundo; no obstante ello, la presencia de la incertidumbre sobre el futuro está siempre a la puerta, amenazante; forma violenta regida y manipulada por el manejo de las palabras, los conceptos, la “guerra de las imágenes”, instrumentos de disuasión, pacificación, neutralización y control de los seres humanos.

Esto es un sentido de la verdad circular tautológica del poder y del dominio de los sujetos, los objetos y las cosas, lo que muestra que la tautología del poder nunca ha sido inocente, porque su finalidad subyace bajo el mito de las necesidades del sujeto como forma de control; cuya intención es reproducir un orden social que responda a las necesidades artificiales del sistema de producción capitalista.

La intención reproductora del orden social se funda en la supuesta legitimidad de la producción, del mercado y consumo; es el espacio donde las personas deben tener necesidad de consumir aquello que se ofrece en el mercado, dominado por el soporte ideológico y la retórica del discurso neocapitalista del consumismo y los conocimientos prácticos apoyados en tácticas y astucias del capital, no siempre explícitas en las relaciones sociales de producción y consumo. Es decir, ese conocimiento táctico es inconsciente y no está verbalmente articulado, porque la mayoría de los aspec-

³⁶ Mijail Malishev, *La ensayística como estilo del pensar (historia de las ideas y vivencias afectiva)*, México, UAEM, 2013, pp. 265 y 266.

tos de nuestra vida no son racionales y no necesariamente tienen que serlo.

En el tiempo que corre podemos decir que esto es violencia “terapéutica comunicacional” de consenso y convivencia ideológicamente forzada, la que a través de la *virulencia* de las imágenes de la información y la comunicación, no sólo es real, sino que, más aún, se sobrepone a la violencia real y al propio medio de información.

Esta violencia es, por excelencia, la violencia de la información, de los medios de comunicación, de las imágenes, de lo espectacular. Violencia ligada a la transparencia, a la visibilidad total, a la desaparición de cualquier secreto. Violencia que también puede ser de orden neuronal, biológico y genético (en breve se descubrirá el gen de la rebelión, puede ser incluso el de la rebelión contra la manipulación genética), auténtico secuestro biológico, del que en última instancia solo quedarán los reciclados, los zombis: todos lobotomizados [...]. Hoy en día, esta violencia adopta la forma de lo virtual, es decir, trabaja para establecer un mundo liberado de cualquier orden natural, ya sea el del cuerpo, el del sexo, el del nacimiento y el de la muerte. Más que violencia habría que hablar de virulencia.³⁷

Es de advertir que la intención de la “estabilización” es sólo un hipotético método de trabajo, una visión, una “mirada de reojo”, un acercamiento un tanto difuso e impreciso, que permite pensar que la aceleración del tiempo en el mundo de hoy, es una fase de transición a otra etapa de la temporalidad, ante la cual, detrás de ello, pareciera que habría que redistribuir responsabilidades éticas, políticas, sociales, culturales, económicas; empero, para ello se requiere de cierta certidumbre sobre la realidad que se vive.

Sin embargo, en el mundo comunicacional de la información y de la guerra de las imágenes, nos preguntamos: ¿Hasta dónde esto es posible? En un mundo donde la incertidumbre se ensaña y domina la irresponsabilidad, la falta de compromiso moral y soli-

³⁷ Jean Baudrillard, *La agonía del poder*, cit.

daridad con el otro, con los seres vivos, los objetos y las cosas que nos rodean. Ante ello, no es posible deducir enseñanzas históricas de la Historia (universal), sino, más bien, la interpretación teórica de historias posibles y diversas. Lo cual se muestra, se presenta, como una *abstracción conceptual*, donde el tiempo corto parece haber sido superado, dominado por el de larga duración.

Pero, ¿Esto es viable, cuando la realidad humana y la biopolítica³⁸ se dan en distintos tiempos con rapidez inusitada, y el tiempo de larga duración permite, en un primer intento, calcular y plantear hipótesis posibles? La respuesta a esta pregunta es muy compleja, pero es una apuesta al análisis inmediato de los acontecimientos en la realidad que se vive; en un mundo cargado de contradicciones, oposiciones, paradojas, o de callejones sin salida, de “hoyos negros” y de violencia en muy diversas expresiones. No obstante esto, la apuesta es partir de una hipótesis de trabajo orientadora, fundada en la “sospecha de tiempos históricos posibles”, dada la experiencia explicativa y de interpretación de los eventos.

Para todo esto se requiere de un utillaje conceptual en la reconstrucción de la semántica, de la semiótica histórica y de lenguajes nuevos; de discursos, de argumentos dialécticamente abiertos a la interpretación simbólica de las imágenes, etc.; es la incitación al uso de una metodología que vaya más allá del “giro lingüístico”, de Ludwig Wittgenstein³⁹ y del “giro hermenéutico”, de Hans-Georg Gadamer,⁴⁰ desde nuevos horizontes o miradas de la histo-

³⁸ Entendemos por *biopolítica* las formas de control de la sociedad a través de la ideología y la intervención de los cuerpos de los individuos. Es decir, es la vigilancia de la sociedad y de los individuos, la cual se efectúa mediante el dominio de las conciencias y de los cuerpos a través de la ideología. Más aún, puede decirse que para la sociedad capitalista lo biopolítico es importante, ante todo, por el control de lo biológico, lo somático, lo corporal y lo psicológico. Es por ello que podemos decir que el cuerpo, la corporeidad, es una entidad biopolítica.

³⁹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.

⁴⁰ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método, I-II*, Salamanca, Sígueme, 1994.

ria de las ideas, la historia intelectual y de las mentalidades, de las humanidades, las ciencias sociales y naturales (concebidas como materia concreta de la experiencia pragmática praxológica en el acontecer de la temporalidad histórica de la modernidad alternativa radical), en los diversos espacios geográficos, en perspectiva epistemológica, ontológica, social y cultural de la política global mundial.

Ante esto, cobra vigencia y presencia Aristóteles con respecto de la política, cuando apunta:

En efecto, ella [la política] es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo bien del individuo y de la ciudad, es evidente que es mucho más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; como procurar el bien de una persona es algo deseable, pero más hermoso y divino es conseguirlo para un pueblo y las ciudades.⁴¹

Así, en el mundo de hoy, después de más de veintitrés siglos, analógicamente sigue teniendo vigencia lo dicho por Aristóteles, más aún, los problemas se han potencializado; se ha dado el acortamiento del tiempo a través de las innovaciones científicas y tecnológicas, de redes comunicacionales, sociales, de la Internet, Face Book, Twitter, WathsApp, Instagram, etc. Todo lo cual trastoca las decisiones políticas, sociales, económicas y culturales, como la capacidad de organización a nivel global; tanto en los países ricos como en los pobres; a lado de esto se está dando el fenómeno de las grandes migraciones del hemisferio sur hacia el norte, lo que ha transgredido las relaciones económicas, políticas, sociales y cul-

⁴¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 130 y 131.

turales; resurgen y se potencializan “racismos” de comunidades humanas, guerras sociales y políticas, exclusión y terror: es la supresión de la libertad en sus muy diversas y variadas expresiones.

En nuestro mundo global, las mercancías circulan libremente, pero no las personas, ya que están surgiendo nuevas formas de *apartheid*. El tópico de los muros porosos, de la amenaza de que nos inundan los extranjeros, es estrictamente inmanente al capitalismo global, y constituye un índice de la falsedad de la globalización capitalista. Es como si los refugiados quisieran que la libre circulación global se ampliara de las mercancías a las personas. Desde el punto de vista marxista hay que relacionar la “libertad de movimiento” con la necesidad del capital de contar con la mano de obra “libre” (millones de personas arrancadas de sus formas de vida comunitaria para poder encontrar empleo en fábricas donde se explota, como ocurre hoy en día en China o México), y también con la libertad realmente universal del capital para moverse por todo el globo. La manera en que el universo del capital se relaciona con la libertad de movimiento de los individuos es, por tanto, inherentemente contradictoria: necesita individuos “libres” como mano de obra barata, pero al mismo tiempo necesita controlar sus movimientos, pues no se pueden permitir las mismas libertades y derechos para todos.⁴²

Se está dando un gran choque cultural, tanto en Europa, en nuestra América y el mundo; cientos de miles, de millones de personas, se han visto obligadas a abandonar sus campos, pueblos y ciudades para establecerse en los suburbios de las megaciudades del hemisferio norte, particularmente de los Estados Unidos de Norteamérica y Europa. Así, el refugiado, el excluido y el paria ocupan ahora el lugar donde irrumpieron los proletarios en los Estados altamente industrializados norteamericanos y europeos; lo grave, como dijera Franz Hinkelammert, es que en América

⁴² Slavoj Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016, pp. 63 y 64.

Latina, e inclusive en el mundo depauperado, pareciera que ahora “es un lujo ser explotado”.

En la actualidad la miseria, la marginación, la explotación, la exclusión, la violencia, se han convertido, a través de las imágenes y los nuevos lenguajes, en el más importante motivo publicitario, mas no por ello de solidaridad ética con los marginados y excluidos.

Hoy se va delineando una situación en la cual, en nuestra sociedad diferenciada, determinados fenómenos de aceleración han alcanzado su grado de saturación. Sin duda, la población mundial habrá de chocar con un límite absoluto, con independencia de cuándo y dónde se alcanzará. Análogamente, existen condiciones naturales mínimas que no es posible infringir o ampliar para seguir acelerando la circulación de los intercambios. El tráfico de automóviles y el aéreo se bloquean recíproca y crecientemente. Gracias a la computadora la informática puede conectar con celeridad agregados de datos y en esa medida suministrar más rápidamente datos del pasado y del futuro, pero en la interpretación productiva de las informaciones el hombre presumiblemente deberá continuar confiando en su capacidad receptiva natural.⁴³

REENCONTRAR EL MUNDO

En la actualidad, se ha caído en la oquedad, el vacío, la nihilización del presente y de un futuro de penumbras; donde la interioridad y la intimidad del sujeto han sido transgredidas y abandonadas; la sociedad y la comunidad humana se han puesto frente a sí, en situación de inmediatez, porque no tienen un propósito bien definido ni ontológica ni fenoménicamente, en la existencia todo parece ser difuso; por lo tanto, las relaciones sociales, políticas y

⁴³ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Barcelona, Pre-textos, 2003, p. 68.

económicas son inciertas e inestables, porque no concurre un proyecto que parta de los intereses de los ciudadanos y los Estados; es decir, no se tiene un plan que prevea los problemas que más aquejan al ser humano: enfermedades, pobreza, marginación, exclusión, miseria, racismo, neurosis, segregación, hambre, destrucción ecológica y muerte.

El desencanto del mundo da forma a la religión nihilista de nuestra época. La existencia de las fosas comunes, de infiernos y de condenados, el incesante descubrimiento de miserias y excluidos, pobres y esclavos, lleva a la mayoría de la gente a participar de una misma desesperanza que culmina en un repliegue sobre sí mismo. Al igual que el gesto de acurrucarse, el desencanto crea la ilusión de que así puede uno permanecer a la espera de que la catástrofe pase, suponiendo que no nos arrastre con ella. Los nihilistas, sean quienes sean, representan siempre el papel de actores que ven en estas plañideras aliados negativos, menos peligrosos que aquellos para cuyo voluntarismo la utopía no es tanto lo irrealizable como lo todavía no realizado.⁴⁴

En la ecología es importante asumir un marco de referencia más amplio que la física y la química. Porque para moverse en el marco de la ecología no es suficiente recurrir a las descripciones físico-químicas de los fenómenos, dado que

esto implica una construcción del sentido de la “verdad” en el marco evolutivo y de transformación de la Naturaleza, a través de la producción de nuevas formas científicas, como por ejemplo, la biología molecular, la biogenética, biotecnología, bioquímica, etc., donde se da un proceso de despliegue, desarrollo, producción y distanciamiento de las disciplinas, hacia la interdisciplina, la transdisciplinariedad, la

⁴⁴ Cfr. Michel Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 93.

multidisciplina, [...] para transitar por nuevos caminos metodológicos, filosóficos, epistemológicos, científicos y tecnológicos.⁴⁵

Aunque, es de advertir que el sentido de la verdad implica la descripción adecuada de la realidad; sería más certero señalar que ésta es la idea de captar la verdad de otro modo, lo cual son especulaciones y aproximaciones al sentido de la verdad concebida como sabiduría de convivencialidad ética solidaria con los otros.

A la preocupación por la ecología, desde la eticidad solidaria y amorosa, se le ha llamado *ecofilosofía*,⁴⁶ concebida como un ejercicio de sabiduría moral orientada hacia la vida, el *buen vivir* resemanizado y resignificado por los pueblos originarios de nuestra América, como eticidad comprometida, responsable y solidaria, en la convivencia y comunalidad con el Otro.⁴⁷

La ecofilosofía se ocupa de la sabiduría, mientras que la mayoría de las filosofías existentes se dirigen a la adquisición de información.

⁴⁵ Cfr. Luis Felipe Estrada, Mauricio Pilatowsky y Alejandra Velázquez [coords.], *La indisciplina del saber: la multidisciplina en debate*, México, UNAM, 2010.

⁴⁶ Cfr. Félix Guattari, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1996. Félix Guattari le da a la ecología una connotación previa en su valor humanista, transdisciplinar e integrador; a la vez que porta un contenido epistémico, en el que no se pondera una teoría filosófica en particular, sino que, entre otras cosas, busca la conciliación entre diferentes saberes, sobre la base de un *humanismo no antropocéntrico*, en la búsqueda de una integración orgánica en el plano psicológico y social del ser humano, el cual forma parte de la biosfera en equilibrio armónico. Por ello, la *ecosofía* de Félix Guattari coincide analógicamente con el concepto de *ecofilosofía* en muchos aspectos, como el humanismo y la eticidad. Así, la *ecosofía*: “No será ni una disciplina de repliegue sobre la interioridad, ni una simple renovación de las antiguas formas de «militantismo». Se tratará más bien de un movimiento de múltiples facetas que instaura instancias y dispositivos a la vez analíticos y productores de subjetividad”.

⁴⁷ Cfr. Lucía de Luna Ramírez, *Justicia comunitaria y buen vivir en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal: suman qama qamaña y jelekilantik*, México, 2018 (tesis de doctorado en filosofía, UNAM).

[...] La sabiduría consiste en ejercer juicios basándonos en criterios cualitativos, generalmente en situaciones complejas. No se puede cuantificar el juicio, como tampoco se puede cuantificar la compasión, que a menudo es parte del juicio. Por lo tanto, también la sabiduría es incuantificable; pone en brete a la sociedad cuantitativa, puesto que desafía su propio espíritu; pero al mismo tiempo, paradójicamente, es una cualidad muy buscada, admitirse que con los hechos y los cálculos sólo podemos llegar hasta determinado punto. [...] La sabiduría es la posesión del conocimiento *correcto*. El conocimiento correcto se debe basar en la comprensión adecuada de las jerarquías estructurales en las que los ciclos de la vida y los ciclos de la humanidad anidan y se nutren.⁴⁸

Puede decirse que toda universalidad ética ha de basarse en la eliminación del abismo y alejamiento del otro, de cualquier otro; es, más bien, práctica solidaria con el otro; porque éticamente no puede haber un motivo o razón que excluya al otro; porque el valor del otro es infinitamente incluyente del género humano y de la naturaleza. En este sentido, entonces, ha de optarse por la no exclusión de la totalidad social, de las muchedumbres degradadas, de las comunidades humanas, de los parias, los migrantes, las mujeres, los adultos mayores, los discapacitados, los indígenas, los enfermos, etc. etc., en todo el orbe.

El verdadero problema no es tanto el frágil estatus de los excluidos (en el mundo), sino más bien el hecho de que, a nivel más elemental, todos estamos “excluidos” en el sentido de que nuestra posición más elemental, nuestra posición “cero”, es la de ser un objeto de biopolítica. Ello es así hasta el punto de que los derechos políticos y ciudadanos se nos conceden como un gesto secundario, de acuerdo con consideraciones estratégicas biopolíticas; esta es la consecuencia final de la noción de “pospolítica”.⁴⁹

⁴⁸ Skolimowski, *op. cit.*, pp. 73 y 74.

⁴⁹ Slavoj Žizek, *Viviendo el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2015, pp. 136 y 137.

Lo peor es que las decisiones económicas y políticas de los Estados y la ciudadanía en el mundo son cada vez más de origen externo; especialmente del neoimperialismo económico global y las grandes organizaciones económicas mundiales.

Así, pues, el futuro que se construye desde el presente no necesariamente se corresponde con el pasado, pero está contenido en nuestra experiencia histórica, y es verificable a través del documento, el texto, los discursos, los monumentos, los signos o señales de la historicidad concreta.

Nos encontramos en la era de la historia conceptual, en la que por la aceleración de los acontecimientos no es fácil hacer pronósticos a corto plazo, por la velocidad como se suceden los acontecimientos; lo prudente es pensar en la historia de larga duración, en el sentido brudeliano, hacia el futuro.

Hoy es más difícil hacer pronósticos a corto plazo, porque los factores involucrados en ellos se han multiplicado. Ciertamente aquí intervienen elementos de duración metahistórica, pero la diversidad de las condiciones universales de cada acción particular se han incrementado, su complejidad es más difícil de controlar. Los pronósticos a corto plazo eran más fáciles en los inicios de la época moderna, mientras era abarcable el número de agentes activos, mientras era calculable políticamente la duración de la vida de los príncipes como seres finitos. El cómputo de las constelaciones de los casos de muerte y sucesión de los gobernantes con miras a una eventual guerra constituía una ocupación permanente de la ciencia protomoderna. Cuando más nos aproximamos al propio tiempo, tanto más difícil resulta el arte de la prognosis a corto plazo, porque también las condiciones generales vigentes durante un largo período de los escenarios de acciones a corto plazo se han multiplicado y modificado.⁵⁰

Esta disolución del mundo moderno occidental se mantuvo desde finales del siglo XIX y adquiere mayor vigencia, hasta alcan-

⁵⁰ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Barcelona, Pre-textos, 2003, pp. 95 y 96.

zar su disolución y desencanto, en la segunda mitad del XX con el surgimiento de la posmodernidad, la globalización, el neoliberalismo, la poscolonialidad, la decolonialidad tanto en Europa como en nuestra América y el mundo.

Así, se encuentra que la perversión de la ciencia y la filosofía se dan en la modernidad. El espíritu científico brota de la capacidad que tiene el ser humano de rebasar los límites e intereses egoístas, como de dirigir su mirada a la totalidad de la naturaleza a la que pertenece, como una parte limitada de ésta, en la finitud del tiempo y espacio en el Universo, en el cosmos.

Si la civilización moderna sigue propiciando al hombre cautivo en sí y tomándolo como su presupuesto, según la sombría predicción de Einstein, habrá que terminar con la propia destrucción, y esto por la sencilla razón de que el empobrecimiento espiritual del hombre —la traición a la trascendencia— va de la mano con un crecimiento tremendo de sus capacidades técnicas. En Einstein la trascendencia es la idea del todo, entendida como unidad de naturaleza y espíritu.⁵¹

El nuevo proyecto de investigación a nivel mundial, en la mayoría de los países, ha de orientarse a estudiar las realidades: históricas, materiales, metafísicas, ontológicas; de las palabras, los símbolos, las imágenes, los lenguajes y los conceptos; al sentido y significado en las ciencias sociales y naturales, ejercidas desde el “espíritu racionalista”, expresión del ejercicio racional del pensar ético comprometido y responsable.

La historia sin más, y sobre todo en los tiempos que corren, pretende ser científica hasta en las etapas de regreso del fondo histórico. Mientras que la macro intenta descubrir leyes causales, la microhistoria se reduce al desentierro de los hombres de estatura normal y de comunidades pequeñas. Para conseguir la resurrección del mejor modo posible, no se requiere de ayuda científica y sí de los auxilios

⁵¹ Rüdiger Safranski, *El mal. O el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 54.

del arte. La micro se comporta como ciencia cuando va hacia lo histórico y como arte a su regreso de lo histórico. La microhistoria no se ha academizado hasta el punto del aburrimiento. Exponer la historia concreta es siempre de algún modo contar como lo hacen de viva voz los cronistas del común. La microhistoria cuyo principal cliente es el pueblo raso ha de comunicarse en la lengua de la tribu, en el habla de los buenos conversadores. [...] La microhistoria es la menos ciencia y la más humana de las ciencias del hombre. [...] La microhistoria es una ciencia de lo particular anterior a cualquier síntesis.⁵²

Esto lleva a la necesidad de navegar con la pluralidad de historias y microhistorias diferenciadas, ante el conocimiento único, absolutista y dominante de origen imperial. Empero, para ello se requiere de la diferenciación social, política y cultural implícita, y presente en la historia conceptual. El lenguaje entendido, más que como aparato formal de la lengua, como función enunciativa y acto concreto del discurso.

Pero lo que la lengua no está desde luego en situación de describir es el del *ethos* que se produce en ese gesto y que define la implicación especialísima del sujeto en la palabra. Y es en esta relación ética, cuyo significado antropogenético. [...] Precisamente porque, a diferencia de los demás seres vivos, el hombre para hablar debe jugársela en su palabra, puede, por lo mismo, bendecir, y maldecir, jurar y perjurar.⁵³

Esta visión teórica de interpretar y explicar el mundo de la vida se torna demasiado compleja y complicada. Se ha pasado, de la sociedad y economía construidas y organizadas lógicamente de forma lineal y computacional, a los nuevos lenguajes, que van más allá de las formas de habla en la eticidad convivencial, para arribar a la era de la información, la cual demanda creatividad e

⁵² Luis González, *Otra invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1997, pp. 78 y 79.

⁵³ Giorgio Agamben, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Barcelona, Pre-textos, 2011, p. 107.

imaginación. Es la reconfiguración de una mente nueva, pero no necesariamente con compromiso ético con el otro, con la comunidad y la sociedad. Ante esto, es necesario restablecer una forma de convivencia comunitaria, éticamente incluyente en la comunidad del hacer, del buen vivir y convivir.

Sin embargo, habrá de advertirse que

La historia conceptual no se limita a ofrecer un diagnóstico, sino que también brinda un pronóstico, o mejor dicho, un propósito de enmienda que exhorta a una cauterización de la modernidad que ataje sus patologías. La vorágine de nuestra era hace que nos sintamos ofuscados y obsoletos, anacronismos vivientes [...], ante un futuro avasallador. En esta edad veloz somos ya seres póstumos ansiosos fáusticamente de una nueva vida plena a la que también llegaremos tarde apenas la inauguremos.⁵⁴

ECONOMÍA POLÍTICA Y REALIDAD HISTÓRICA

En la realidad de nuestra América, Enrique Dussel ha señalado que la presencia de la posmodernidad en nuestra región se da a finales de los ochenta, aunque yo diría que fue en los setenta, porque es en esta década que se pone plenamente en crisis la modernidad occidental y su impacto en los países de nuestra América. Tanto en la literatura como en las humanidades y las ciencias sociales, se empieza a notar un fenómeno de desencanto por las ideas de la modernidad occidental en todos los ámbitos culturales de la vida social y política; se introduce la nueva globalización, se resignifica y resemantiza el neoliberalismo y su voracidad excluyente del ser humano y el hipotético supuesto del “adelgazamiento del Estado” de origen neoliberal.

⁵⁴ Faustino Oncina Coves, “Introducción”, en Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Barcelona, Pre-textos, 2003, p. 23.

Con la gran transformación provocada por estos fenómenos a nivel mundial en la economía, la política, la sociedad, la cultura, y el despegue de las nuevas tecnologías de la información de carácter apoteótico, se da, plenamente, en la década perdida de los ochenta de nuestra América, la reimplantación del neoliberalismo voraz a escala global, que ya había afectado las relaciones humanas, con los Estados, las sociedades, la cultura, la producción, el consumo y las formas de organización social.⁵⁵

Evidentemente, en América Latina y el Caribe el clima cultural, político y social con la autoimplantación de la “cultura posmoderna” ha generado [...] que ésta prevalezca en el imaginario de algunos intelectuales, politólogos, filósofos, políticos, convirtiéndose (dicho en palabras de Hegel) en el “espíritu de la época”.

La posmodernidad planteada, desde la tradición filosófica francesa, como la aceleración del tiempo, allí donde hay diversos tiempos políticos, y el ritmo de la vida ha devenido vertiginoso, haciendo creer a los individuos que las experiencias del pasado son obsoletas y (donde) sólo prevalece un permanente presente, ya “sin pasado y sin futuro”.

La “economía de libre mercado” desde nuestra América es ejercida por el proyecto neoliberal en la era global, donde se ideologiza el principio de protección estatal y el subsidio público para ricos y pobres. Pero se exige el recorte general del gasto social para la gente pobre e indefensa: adultos mayores, mujeres, niños, trabajadores, obreros, campesinos, etnias indígenas, negros, parias, excluidos, discapacitados, enfermos, etc.; a la vez que se pide incrementar, por la vía hacendaria clásica, medidas fiscales regresivas de subsidio directo a las grandes empresas.⁵⁶

⁵⁵ Cfr. Enrique Dussel, *Filosofías del sur: Descolonización y transmodernidad*, México, Akal/Inter Pares, 2015.

⁵⁶ Mario Magallón Anaya, “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad”, en *De Ratz Diversa*, núm. 1, México, abril-septiembre de 2014, p. 61.

Ante esto, cualquier principio ético solidario con el otro se desvanece; el financiamiento de la educación pública empieza a desaparecer; las humanidades y las ciencias sociales caen en desuso por los Estados, forzados por los dueños del dinero y del capital.⁵⁷

El orden liberal (global) se presenta claramente a sí mismo como el mejor de todos los mundos posibles; su modesto rechazo de las utopías acaba en la imposición de su propia utopía liberal-liberal del mercado, que supuestamente se convertirá en una realidad cuando nos sometemos por completo a los mecanismos del mercado y establezcamos los derechos humanos universales. Detrás de todo acecha la pesadilla totalitaria final, la visión de un Hombre Nuevo que ha dejado atrás todo el viejo equipaje ideológico.⁵⁸

En la actualidad histórica, la “sociedad ideal” es aquella en la que a las personas dueñas del poder se les “permite libertad de acción”, pero se inhibe la de las otras, hasta el extremo de forzarlas, obligarlas material e ideológicamente para que se adhieran servilmente a los deseos de los amos del poder económico-político mundial.

Es decir, se consiente hipotéticamente que “las personas” del poder económico busquen “legítimamente” el dominio sobre los otros: las mayorías y las minorías políticas; es una relación de dominio y de poder, donde todo parece indicar que nos encontramos en un mundo de esclavos y esclavas, es decir, la hipotética libertad del liberalismo es una simulación, una patraña regida y regulada por el neoimperialismo, ya no céntrico, sino pluricéntrico. Ante ello, es importante proponer formas filosóficas e ideológicas de resistencia.

⁵⁷ Cfr. Noam Chomsky, *Perspectivas sobre el poder*, Barcelona, El Roure, 2001, pp. 130 y 131.

⁵⁸ Zizek, *op. cit.*, pp. 51 y 52.

La historia de las ideas es una forma de resistencia a la masificación y a la negación del sujeto individual y la comunidad de la sociedad posmoderna, neoliberal, posindustrial y neocapitalista. Se trata de ir más allá de las formas del mercado y de la mediación del sujeto a través de las redes sociales, virtualización ontológica-fenoménica de la comunicación y la codificación de mensajes en el mundo; se intenta generar una subjetividad humana decodificada en la supuesta confianza fundada en la libertad que se expresa y manifiesta a través de signos y significados, donde no se dé la lógica del ocultamiento, de la sospecha, del engaño; allí donde detrás de ello no esté la oscuridad, la incertidumbre y la amenaza de la desaparición del espacio histórico temporal y prever que el sujeto individual y social no se diluya ni desaparezca en los procesos formales y materiales.⁵⁹

Ante esto, considero importante señalar, en este mundo moderno —que no necesariamente posmoderno—, neoliberal, lo dicho, con ironía, por Slavoj Žižek, cuando reflexiona sobre los antiguos países comunistas, y describe la hipócrita preocupación de los dueños del capital por “rescatarlos” de la situación en la que se encontraban. Con la reintroducción del neocapitalismo resurge la competencia brutal y la codicia por el dinero, las que destruyen el sentido de comunidad, lo cual ha generado depresión e inseguridad, miedo y temor sobre el futuro en las antiguas naciones socialistas.

Es un hecho evidente que entre la gente que protestaba en Europa del Este contra los regímenes comunistas una gran mayoría no estaban reclamando una sociedad capitalista. Quería seguridad social, solidaridad, alguna clase de justicia; quería libertad para vivir sus propias vidas fuera del ámbito controlado del Estado, reunirse y charlar como les gustara; querían una vida liberada de primitivo adoctrinamiento ideológico y de la cínica hipocresía dominante. Aspiraban a

⁵⁹ Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2017, p. 59.

lo que más apropiadamente se puede llamar “el socialismo con rostro humano”.⁶⁰

Esto es, a medida de que se asimilan las lecciones del neocapitalismo neoliberal en los pueblos de Europa del Este y atrasados del mundo, se da un choque de valores entre la concepción humanista y los actualmente dominantes: la competencia, la exclusión, el individualismo, el egoísmo, la insolidaridad, la injusticia, etc.; todo ello en pro de la defensa de las hipotéticas libertades; lo dramático de esto es la expresión de un pensamiento patológico, enfermo, altamente neurótico, virtualizado y *virilizado*.

Noam Chomsky considera que

Un fascinante ejemplo ilustrativo del estado de la cultura intelectual y sus valores dominantes es el comentario sobre los difíciles problemas con los que nos encontramos a la hora de educar a la gente de la Europa del Este, liberada al fin, de manera que podamos hacer que les llegue el amoroso cariño que hemos derrochado con nuestros protegidos en otras partes a lo largo de cientos de años, cuyas consecuencias aparecen de forma bastante clara en una impresionante serie de cámaras de los horrores repartidos por todo el mundo, pero que milagrosamente (y afortunadamente) no enseñan lección alguna acerca de los valores de nuestra civilización y de los principios que guían a sus nobles líderes. Sólo los “antiamericanos” y los de su calaña podían estar tan chiflados como para sugerir que los reiterados antecedentes históricos quizás merezcan que se les eche un vistazo adicional. Existen ahora para ejercer nuestra beneficencia. Podemos ayudar a las personas liberadas de la tiranía comunista a que alcancen o al menos se aproximen al estado de buenaventura de las bengalíes, haitianas, brasileñas, guatemaltecas, filipinas, los pueblos indígenas de todas partes, los esclavos y esclavas africanas, etcétera, etcétera.⁶¹

⁶⁰ Zizek, *op. cit.*, p. 6.

⁶¹ Noam Chomsky, *Perspectivas sobre el poder*, cit., p. 85.

Ya para este tiempo, el de la década perdida para nuestra América de los ochenta del siglo XX, en Occidente y en nuestra región se había llegado a la declaración de la muerte del sujeto, de la historia, de los discursos totalizadores, hasta al extremo de la fragmentación de los saberes, del conocimiento y el fin de la filosofía y la historia. Ante la realidad global, la filosofía y la ética, la política y la “economía política” de ningún modo podían ser indiferentes, sobre todo en un mundo de injusticias, rivalidades, competencia, dominio, exclusión, crimen organizado, narcotráfico, [...] entre los distintos campos de la vida social globalizada por los grandes capitales.

Empero, puede decirse que

Más allá de las posiciones posmodernas que han disuelto el saber, los discursos, los relatos totalitarios, la filosofía, el ser, la existencia, la muerte del sujeto y de la historia; para plantear filosofías del desencanto y la fragmentación de origen eurocéntrico y *egocéntrico*; a la vez que se constituyen fórmulas desde las cuales había que pensar la realidad. La *Realidad* entendida, constituida y conformada por el presente-pasado-presente-futuro del todo social en su historicidad, constituido por un universo de diversas realidades: ontológicas, formales, materiales, metafísicas, históricas, sociales, científicas, culturales e ideológicas; las que se diluyen, en el mundo actual, en el supuesto “caos y fragmentación” concebidos como condena, sin escapes ni salidas. Sin embargo, las formas de la Razón, de la metafísica, de las ciencias, de la filosofía moderna europea no responden a las expectativas que desde esa razón se han planteado y (ahora) se habla de poshistoria, posmetafísica, ontología circunstanciada, poscolonialidad, decolonialidad, transmodernidad, tardomodernidad, y muchas más; [...] en tanto que estas concepciones no han sido lo suficiente capaces de explicar nuestra realidad presente-pasado-futuro. Ante ello, se requiere revalorar el significado de la modernidad alternativa radical de la razón en nuestra América y lo que esto implica. Esto es poner en cuestión el hipotético orden establecido, como los argumentos y

principios, para buscar nuevas alternativas y respuestas que ponen al ejercicio “normal” del pensar, en cuestión y en crisis.⁶²

Así pues, el mundo moderno de la vida, por sus contradicciones, conflictos, violencia, destrucción y muerte había perdido su sentido y valor ético, político y epistemológico; el dominio de lo efímero ha potenciado el individualismo y el hedonismo; el abandono de sí y de los principios regulativos de reconocimiento y respeto del otro; los valores éticos básicos han sido abandonados en pro de la sociedad de consumo; no existe una “ética mínima” que permita vivir y regular la convivencia de una existencia más solidaria y agradable con el otro y con la naturaleza.

El sistema capitalista global se está aproximando a un apocalíptico cero. Sus “cuatro jinetes” están formados por la crisis ecológica, las consecuencias de la revolución biogenética, los desequilibrios desde el propio sistema (los problemas de la propiedad intelectual; las luchas que se avecinan sobre las materias primas, los alimentos y el agua) y el explosivo crecimiento de las divisiones y exclusiones sociales.⁶³

Empero, tampoco existe una preocupación por estar en el mundo en armonía y equilibrio con los seres vivos circundantes y la naturaleza, con los cuales nos relacionamos y de los que obtenemos el sustento; y al exponernos a las desventuras del mundo, no se da la solicitud y buen trato amoroso a las personas y al entorno ambiental ni a los otros, objetos, cosas, animales, plantas y la biósfera con la que tienen relación los sujetos, en una lógica diferente de participación y convivencia. Lo grave es que en la realidad mundial parece que esto no está aconteciendo; pero es todo lo contrario, es la “guerra” de todos contra todos.

⁶² Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, CIALC-DGAPA/Fides, 2017, p. 21.

⁶³ Zizek, *op. cit.*, p. 8.

De este modo, es necesario establecer una nueva relación con los otros que busque superar la extrañeza del ser humano por lo natural; lo cual es o debería ser de cuidado y de acogida, de recibimiento ético solidario, responsable y comprometido; en el sentido que nos preocupamos y angustiamos por la vida y por el destino de aquellas personas con las que estamos vinculados afectivamente, con la comunidad, la sociedad, la humanidad toda, sin exclusión de nadie ni de nada.

Esto, en oposición a la posmodernidad, es un estar abierto al futuro, a la temporalidad e historicidad del ser humano. Es en el tiempo donde se configura la posibilidad del ser humano de preparar y construir, desde el presente, el futuro, en un acto de libertad ética responsable y de compromiso con el otro, sin dar la espalda al pasado.

Por ello, el cuidado de sí mismo y del medio ambiente, a través de la capacidad de decidir sobre el futuro, es un acto de libertad muy complicado. Hoy, con el dominio de la tecnología y de las ciencias en el mundo, se ha colocado al ser humano en situación significativamente angustiante, su mal uso y utilización pueden llevarnos a la destrucción y a la muerte —límite extremo del ser humano, de carácter irreversible—. Evitarlo implica el cuidado de sí mismo y un cierto modo de actuar en comunalidad.⁶⁴

La libertad es la capacidad de *poder empezar de nuevo* a cada instante. Que yo quiera responsabilizar a la causalidad externa de lo que estoy haciendo *ahora mismo* no cambia nada: la situación *permanece* abierta, y yo puedo y debo decidir libremente qué hacer. Es probable que con cada acto de libertad una cadena de determinaciones se rompe. [...] La libertad nos arroja a lo abierto. No estamos confinados sencillamente en un ser, sino que tenemos que ir produciendo, por medio de nuestra libre espontaneidad, un nuevo ser impredecible. Podemos y debemos actuar, y con nuestras acciones dejar que se despliegue el ser,

⁶⁴ Cfr. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994.

ya sea hacia el bien o hacia el mal. [...] la que es un movimiento contrario a la calma que nos impulsa hacia lo ajeno. En un mundo que ya está en marcha, comienzo yo mi singladura provocando un cambio en mí y en los otros. La libertad me permite actuar, y actuando, me muevo en una exterioridad. De este medio pierdo la inactiva pureza de mi ser interior. Mi actuar tiene consecuencias imprevistas.⁶⁵

Así, habremos de señalar que la muerte está radicada en la vida, la que debe ser acogida como parte de ella. Por esto es importante cuidar del tiempo en el que nuestra existencia acontece en su fugacidad y finitud. Es decir, en la condición histórica del ser humano con sus circunstancias, como sujeto que se impone al otro: a los otros como a uno mismo, en un “cara a cara” solidario con el otro, a la manera de los *tlamatinime* náhuatl y de Levinas.

El pensamiento sobre la muerte es reflexión sobre el ser humano situado en su condición histórico-temporal finita. Por esto, podemos decir que la muerte es un factor determinante de la condición humana. La muerte es parte de la vida, gracias a la cual puede definirse esta condición. Por lo cual se recorre un vasto territorio de temas filosóficos, políticos, sociales, económicos y culturales.⁶⁶

La muerte es, por tanto, universal, cierta y evidente, porque se extiende a todos los seres humanos en general y a todo ser viviente. Por lo mismo es un acontecimiento seguro, fatal e inevitable. Cancela toda posibilidad de vida, en cuanto que ésta es finita, temporal e histórica.

Ante el contacto del misterio desnudo de la muerte, el hombre trata de encontrar la atmósfera más cálida del *morir* para ingresar en esa compasión vital de la que tiene necesidad. Porque en esta compasión creemos acercarnos al difunto, poniendo en su lugar al *moribundo* que

⁶⁵ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*, Barcelona, Tusquets, 2013, pp. 32 y 33.

⁶⁶ Cfr. Paul-Louis Landsberg, *Ensayos sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Madrid, Caparrós Editores, 1992.

parece contenerla en germen. La representación del dolor vital, por atroz que sea este dolor, tiene para nosotros algo relativamente consolador. El acto de morir, en el cual puede concentrarse la persona, todavía es un acto esencialmente accesible a nuestra comprensión. La vida es nuestra patria, incluso cuando se vuelve dolor y compasión. En nuestro dolor podemos encontrar la personalidad del difunto en la forma de su último acto. Frente a la muerte cumplida, por el contrario, estamos expatriados de nuestro mundo.⁶⁷

MODO DE SER Y ESTAR EN EL MUNDO:
LA EXISTENCIA POSIBLE

Ante la realidad histórica temporal moderna (y posmoderna), el futuro y el progreso, como bien lo ha dicho Gilles Lipovetsky, ya no son asimilables, es la pragmatización de una existencia desenfadada, donde los individuos sólo viven el instante, lo que imposibilita pensar el tiempo presente circunstanciado, desde donde se construye de futuro.

En nuestra América

Descolonizarnos epistemológica e ideológicamente puede constituir la base para la emancipación intelectual y del colonialismo mental. Si nos emancipamos de la ideología, fácilmente emanciparemos la economía y la historia. Así pues, nuestro pensamiento dejará de ser sirvo de la filosofía, de la ciencia y de la tecnología occidental, para plantear y analizar los problemas desde nuestra realidad, con aportaciones al conocimiento mundial. Los problemas y los traumas de nuestras naciones sólo son susceptibles de ser solucionados de acuerdo con el análisis crítico de los problemas latinoamericanos y, desde un ejercicio praxológico, éticamente concebido, que asuma el compromiso responsable en la resemantización de los conceptos y categorías construidas desde la propia realidad.⁶⁸

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 41 y 42.

⁶⁸ Magallón Anaya, "Filosofía y pensamiento crítico...", *op. cit.*, p. 63.

Más allá de esto, la existencia posible ha de *estar empíricamente en el mundo* no como mera inmediatez o cosa; por ello es ineludible transitar del “estar” al “ser siendo” en la temporalidad histórica como sujeto responsable de sí mismo, de los demás, de la naturaleza, del medio ambiente y del planeta.

El equívoco de todo el proyecto de la modernidad (occidental europea), fundado en el paradigma de la conquista y de la dominación, buscando el progreso, base de la felicidad, fue por no haber tomado en consideración a la Tierra, presuponiendo ilusamente que era infinita en sus recursos e ilimitada en sus resiliencias. El agotamiento de sus recursos escasos, la degradación de la igualdad social que provocó, lanzando a la pobreza y a la miseria a casi la mitad de la humanidad, con una injusticia mundial que clama desgarradoramente al cielo, son las señales de su fracaso e incapacidad de resolver los problemas que ella misma ha creado.⁶⁹

El progreso de la modernidad occidental es irracional y hostil a la vida, y es insostenible; urge plantear alternativas que permitan la recuperación del cuidado éticamente responsable para consigo mismo, para con los otros y para con la naturaleza, pues estas alternativas se encuentran sitiadas. La crisis de la modernidad (de la posmodernidad) occidental y las severas amenazas que pesan globalmente sobre todos los seres humanos, la vida, la existencia, la naturaleza, hacen urgente e inaplazable ocuparse de la responsabilidad ética colectiva con los entes: personas, cosas y medio ambiente.

Es necesario asumir el “cuidado de sí mismo” y de los demás con una actitud libre, éticamente amorosa de respeto, no destructiva, sin agresividad ni violencia con la realidad humana y material. En el entendido de que los seres humanos son parte de la naturaleza y de la comunidad biótica del cosmos, lo cual implica ejercer los valores éticos y espirituales praxológicamente. Esto puede ser

⁶⁹ Leonardo Boff, *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012, p. 46.

un dique para que la crisis no se convierta en tragedia. Es asumir un compromiso éticamente responsable, conscientes de que el ser humano pertenece y es parte de la naturaleza, con la que comparte un destino común.

La globalización económica y política ha llevado a nuevas formas de capitalización de la naturaleza. Esta forma de racionalidad económica se ha convertido en un credo fundamentalista y totalitario, el cual se ha implantado en el mundo global para destruir la base ontológica y epistemológica de la existencia, de la vida, base material e inmaterial de los entes, del ser, de las cosas, de la naturaleza, de la cultura y del ser humano en general.

Ello requiere reconocer el mundo de la vida y del ser humano como práctica ética comprometida y responsable. Porque en “el estar” no se construye el ser ni la identidad, para ello se requiere ir más allá, y recuperar la conciencia histórica de estar en el mundo en libertad, en el ejercicio libre de elección para tener la capacidad de decidir por *sí mismo*. Empero, esto ya no está sucediendo en la modernidad occidental, ni en la de nuestra América y el mundo, aquí y allá hay grandes grietas, fisuras, ante la tentación y la obstinación de repetir experiencias ajenas ya superadas, lo que genera estatismos y desviaciones e inconsistencias en las sociedades y en el mundo de la vida.

En un balance filosófico del siglo XX Karl Löwith señala al respecto:

Las ciencias practicadas sin medida y con un *laissez faire* absolutamente ciego desintegran y disuelven todo cuanto existe; los estamentos cultos y los estados son arrastrados por una economía del dinero enormemente despreciativa. Nunca ha sido el mundo más mundo y nunca más pobre en amor y bondad. Los estamentos ilustrados ya no son faros o asilos en medio de todo este desasosiego de la mundanización; ellos mismos están cada día más inquietos, más insensibles y carentes de ideas. Todo está al servicio de la pura barbarie, incluido el arte y las ciencias actuales [...]. Existen fuerzas, sin duda; son fuerzas enormes, pero feroces, primigenias y absolutamente inmisericordes.

Las contemplamos atemorizados como si fuera la caldera en una cocina de brujas: en cualquier momento puede empezar agitarse y relampaguear, anunciando terribles apariciones. Estamos preparados desde un siglo para una serie de conmociones; y si últimamente se intenta contraponer la fuerza constitutiva del llamado Estado nacional a la profundísima inclinación moderna a derrumbarse y explotar, este Estado también significará un aumento de la inestabilidad y de la inseguridad.⁷⁰

Lo peor es que, pese a lo señalado, al individualismo liberal “posmoderno” lo acompaña el abandono de la trascendencia, no sólo de lo religioso, sino la derivación de ella: la trascendencia laica, radicada y consagrada al ideal, motivo y razón de la vida, de la existencia humana toda; es el quebrantamiento de la asociación disciplinaria, donde ya no existen reglas ni compromisos éticos con el otro, con nuestro ser inmediato: el *próximo*; en su lugar domina un eclecticismo “ramplón” que limita las formas de trabajo y de participación social, política, económica y cultural. El pensar se ha dejado para después, para otro día que, seguramente, dadas las condiciones actuales, nunca llegará.

Quien reflexiona sobre la naturaleza del hombre cara a su humanidad no tiene más remedio que orientarse primero por Nietzsche, porque es el primero y el único que puso en duda hasta límites extremos, pero sin abandonarla, la idea tradicional de hombre, su “humanidad”. Nietzsche siempre pensó al hombre con referencia al animal, pero no porque quisiera limitar la pregunta por el hombre desde un punto de vista zoológico, sino porque quería volver a colocarla en el amplio contexto de otra pregunta, que la comprende: es la pregunta por la relación del “fragmento” que es el hombre con la totalidad de los entes, es decir con el ser del mundo físico. Y donde el mundo de la naturaleza que más cerca se halla del hombre es el reino animal.⁷¹

⁷⁰ Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Madrid, Herder, 1997, p. 75.

⁷¹ *Ibid.*, p. 198.

Pero esta preocupación por el ser humano ha desaparecido, hasta el extremo de que existe un abandono de sí mismo y de la capacidad de cuestionarse y discutir sobre sí mismo y el entorno: humano y material, porque le es muy difícil distanciarse y tomar conciencia del sentido de su ser en el mundo.

Así, puede decirse que el ser humano no sólo tiene una relación de distancia con el mundo por medio del lenguaje, sino también una relación de distancia con el lenguaje; porque aunque lo posee, sin embargo, su hacer y quehacer no se reduce a éste. Al hablar de algo puede relacionarse con su propio discurso como algo diferente, alejarse de él y reservarse mediante esta relación de distancia, y divertirse con la lengua y las formas de habla que le son propias.

Puede realizar un ejercicio lúdico con ellas, o tomarse a éstas en serio, de modo que la profundidad y el sinsentido se presten a equívocos. De tal manera que en la comunicación a través de la lengua, el ser humano puede ocultar o revelar, no sólo la cosa de la que habla, sino también sus propios pensamientos. Puede mentir intencionalmente o hablar de manera ambigua o irónica, o utilizar un lenguaje coloquial o convencional o imaginar un lenguaje secreto y sagrado.

Sin embargo, en la “modernidad inconclusa”, habermasiana, no existe la comunicación y menos la relación del “cara a cara” de Levinas, en la primera domina el anonimato y la autocelebración, a través del espectáculo y el simulacro. El diálogo y la comunicación parecen ya no existir. Así, la comunicación, el lenguaje y la palabra son el espacio político donde el ente, el ser humano, es con el otro, y con el que se afirma en su propio ser. Porque el habla humana y el arte poético de la retórica y la tragedia, para decirlo con Aristóteles,⁷² responden a la comunidad sociable de la vida pública, de la vida toda.

⁷² *Cfr.* Aristóteles, “Poética; Retórica; Política”, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964.

Es necesario e imprescindible devolver el rostro humano al mundo. Volver al espíritu de la modernidad múltiple alternativa, recuperar los matices ideológicos de los conflictos que la atraviesan desde el presente en el cual se unifican el pasado y el futuro. La modernidad alternativa latinoamericana, a diferencia de lo que hoy domina en el imaginario colectivo: la desesperanza y el desencanto, empieza a hacerse presente con intensidad inusual poderosísima, la recuperación del pasado histórico, del sujeto social, de la metafísica, de la ontología, de las formas discursivas dialécticamente integradoras de la totalidad del conocimiento. En la actualidad se están enfrentando retos teóricos, prácticos y sociales y todo lo que ello implica, sin las nostalgias ni los falsos ideales, desde horizontes historizados realistas, concebidos como “sueños diurnos” desde la realidad histórica.

En el mundo de la vida, la transformación, de la sociedad y las formas de convivencia social están basadas en la “estimulación temprana” a través de las redes de comunicación que intentan cubrir las necesidades y deseos, ante el abigarrado barroquismo eclectista e inmadurez intelectual. La libertad, justicia y solidaridad con el otro no existen, estamos en una sociedad mundial de simulación y engaño, radicada en las emociones, las pasiones humanas y la violencia material y simbólica.⁷³

Hoy existimos como sujetos si estamos en las redes sociales, de otro modo, somos seres anónimos, no estamos, no somos, no existimos. La vida está regulada por el control remoto, donde nuestra vida, nuestra existencia ya no nos pertenece; la telaraña de las redes de comunicación y de información social regulan nuestras emociones, deseos, pasiones, sentimientos, e inclusive, nuestra libertad.

Estamos suspendidos por el desenfrenado consumismo y absorbidos en un mundo de artificio y simulación que devora y sustituye la realidad material e histórica, hasta el extremo de su eliminación. Así, en este sentido, la realidad de lo real es un modelo de

⁷³ Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 63.

simulación de lo real que regula y reglamenta el devenir radical del mundo a través de las apariencias. Así, puede decirse que la filosofía en estado naciente y renaciente establece sus cuarteles en la crisis más violenta, que amenaza con erradicar las civilizaciones. Es necesario pensar socráticamente, porque no hay *curas* paliativas ni recetarios vivificantes, se requiere pensar hasta el final, “cueste lo que cueste”, la sacudida mental y permanecer en ella sin ilusión inmediata, pero en pie de lucha en búsqueda de algo mejor y más humano.

Es muy importante liberarse de los cancerberos de la razón y su retórica ideológica exaltada que controla la existencia de la sociedad y de la colectividad. Son los vigilantes de la entrada a la “caverna”, al “hoyo negro” del Estado totalitario, concebido hoy analógicamente, como *Estado de excepción*, donde el “soberano”, el “dictador”, el “tirano” decide en cada ocasión y no existe política ni democracia; esto procede como empresa total, que considera como propios a los seres humanos y a la naturaleza; donde está en juego la vida, la existencia, el mundo y política, lo que se ha convertido en biopolítica. Es mundo de la vida, de condición humana, la *nuda vida* de Agamben, la escisión entre el ser humano y el ciudadano, donde lo que está en juego es la existencia, es la forma secularizada de la nuda vida que tiene en común la indecibilidad y la impenetrabilidad, factores constituyentes de las formas de vidas reales, de sobrevivencia, donde siempre está la amenaza de la violencia, el extrañamiento, la enfermedad. “Es el soberano invisible que nos contempla tras las estúpidas máscaras de los poderosos que, consciente e inconscientemente, nos gobiernan en su nombre”.⁷⁴

Esto es,

⁷⁴ Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 17.

El estado de excepción, sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel que en la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzado en las múltiples de la vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella siempre es siempre la nuda. [...] En un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la vida es la nuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida.⁷⁵

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

II. PENSAR A TRAVÉS DE LA PALABRA

RECUPERAR AL SUJETO

La recuperación del sujeto requiere de la metaforización¹ de las nuevas ciencias, las tecnologías, la filosofía, como de su validez y alcance, con un horizonte histórico y político diferente, orientado ontológica y epistémicamente por la fenomenicidad pragmática del hacer y acontecer de lo humano en el tiempo, en el mundo de la vida; lo que en muchos sentidos es diferente de la tradición filosófica y cultural anterior, en algunos aspectos es la recuperación de palabras, conceptos, categorías, ideas, símbolos, de imaginarios sociales y de nuevas formas de representación simbólica, filosófica, política e ideológica; puede decirse que en cierto sentido es la reconstrucción de lenguajes filosóficos antiguos resemantizados desde el presente vital; por ello, el contenido significativo en la construcción onto-epistémica se expresa en una simbólica y lenguajes nuevos.²

Por ello, el símbolo y la metáfora son una figura que representa la realidad como un acto práctico más que teórico. El símbolo y la

¹ Cfr. Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, España, Trotta, 2003.

² Cfr. Mauricio Beuchot, *Teoría semiótica*, México, IIF-Seminario de Hermenéutica-FFyL-UNAM, 2015, p. 95.

metáfora dentro de las doctrinas epistemológicas son la forma de expresar una realidad mediante conceptos lingüísticos significativos que no corresponden a un universo inteligible inmediato sino más bien mediado por una simbología e iconografía de formas de representación e imaginación.

En el simbolismo contemporáneo no existe acuerdo en las formas en que pueden ser tratados los símbolos. Por un lado, el símbolo se acerca analógicamente al signo o señal o indicativo. Por otro, se reconocen distintos tipos de símbolos, por ejemplo: las palabras, las formas artísticas, religiosas, matemáticas, científicas, filosóficas, culturales, las ideas, las señales. Los íconos o símbolos usados en la lógica y las matemáticas son significativos y representativos tanto semántica como semióticamente en una construcción de sentido.

Los símbolos van más allá de la perspectiva formal, porque tienen un carácter semiótico y semántico. En la simbólica se trata de solucionar el problema del símbolo puramente formal y convencional diferenciándola de lo puramente representativo y natural que designa, indica o señala esencialmente a la cosa, al objeto. Lo formal y lo natural son parte de un todo, como atributos de los entes, los objetos, las cosas, las imágenes, representaciones fenomenológicas: un acercamiento al sentido y la realidad del símbolo.

Por ello, una doctrina lo bastante amplia de los símbolos tiene que determinar las funciones simbólicas y rechazar la concepción solamente representativa, tal como lo hace la doctrina primitiva, para la cual el símbolo no solamente designa el objeto sino que es también objeto. Tampoco se puede aceptar la consideración puramente emotiva del símbolo ni la puramente simbólica enunciativa, que le otorga un formalismo no sólo convencional sino sustitutivo en su relación fenoménica, praxológica. La relación poética y las representaciones son una exigencia fenomenológica para la interpretación y explicación de las imágenes, expresiones creativas e imaginativas de la realidad.

Las palabras, las imágenes, los símbolos y los signos son formas discursivas, construcciones poéticas, imaginativas y creativas

de diversas realidades, donde los sentidos humanos despiertan y armonizan, donde la imaginación intenta construir un futuro, porque se dan en la temporalidad de la existencia, de la vida misma. Por esto se puede decir que la metáfora y el símbolo son un mundo de ensoñación entusiasmada de desarrollo y crecimiento, donde la *poiesis*, la creatividad y la imaginación son el impulso, el ímpetu del devenir de la existencia humana de lo inteligible, lo tangible, lo irreal e imperceptible.

Donde lo simbólico requiere separarse de lo imaginario y potenciar lo real, análogicamente es la relación entre la conciencia inmediata y la reflexiva, el imaginario y lo real, entre el lenguaje objeto y el metalenguaje, lo que hace posible la transformación del yo en sujeto histórico. La función simbólica es la reguladora de las relaciones de intercambios: legal, verbal, histórico, político, social e ideológica. Lo simbólico vincula a los seres humanos a través de la palabra y ésta en cuanto tal permite identificar al sujeto.

El símbolo asume un papel mediador primordial a través de la palabra y el lenguaje en la humanización del ser humano. El lenguaje es la capacidad humana de comunicarse en una lengua; la palabra como forma de habla hace posible distinguir lo real de lo imaginario y distinguir entre la cosa y lo real; la imagen y lo imaginario se comunican por medio del símbolo, de lo simbólico como forma expresiva.

Es en este sentido que la metáfora se concibe como el estado de la discusión respecto del empleo del lenguaje metafórico para las ciencias naturales y humanas como formas de conocimiento. Es la representación de un lenguaje figurado, que consiste en dar a una cosa un nombre que corresponde a otra, pero que se aproxima, y que le corresponde en una transferencia de sentido. La metáfora puede ser considerada como la transposición de un conjunto de esquemas, etiquetas verbales y no verbales.

Es un recurso de la imaginación y la creatividad poética y retórica, que muestra la organización de redes conceptuales, de palabras, de imágenes y símbolos, más que de pensamiento y acción.

Sin embargo, la metáfora impregna el *ethos* de la vida cotidiana y el lenguaje, como al pensamiento y la acción. Es analogía fundamental para el trabajo científico, pues provee de partes imprescindibles al lenguaje científico de las ciencias y a las relaciones entre el lenguaje científico, las humanidades y el mundo de la vida.

Por ello, el lenguaje, metafórico o no, no puede ser neutral. De este modo el enunciado metafórico se constituye de un conjunto de implicaciones asociadas o comprendidas en la complejidad predicable del sujeto. La metáfora funciona como instrumento cognoscitivo que permite ver aspectos de la realidad que antes no se habían percibido.

Lenguaje es experiencia de vida y existencia que se expresa y testifica los acontecimientos aprehensibles y captables por éste; que transita dialógica y dialécticamente hacia el pasado, desde un presente vital, a través de la memoria, el recuerdo, la imaginación y la simbólica. Es la recuperación de la palabra y la comunicación, que va más allá de la mudez provocada por el recuerdo del sujeto, de los sucesos pasados, inducida por la barbarie de la experiencia histórica de la violencia, destrucción y muerte; por la violencia de la guerra, los movimientos armados, las revueltas, las revoluciones, las guerras civiles, que son formas expresivas y violentas. Walter Benjamin considera al respecto: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”.³

Es una forma de sensibilidad que alienta y sospecha que las formas de pensar están cargadas de crueldad, de destrucción y muerte. Pero a la vez, es la capacidad de producir horror y odio a la guerra.

La suma total de sensibilidad ha aumentado considerablemente en el mundo de la cultura. Pero esta sensibilidad tiene también, por extraño que esto suene, su propia tradición ya fijada y absolutamente

³ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” [Tesis ocho], en Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, España, Planeta-Agostini, 1994, p. 182.

inconmovible. Se halla determinada por lo que ya nos es bien conocido. Las torturas que nos han sido transmitidas, de las cuales suele hablarse a menudo y de las que se hablaba igualmente en otros tiempos, como las de los mártires, por ejemplo, provocan en nosotros la repulsa más profunda. La impresión que nos dejan los relatos e ilustraciones sobre el tema es tan fuerte que muchas épocas llevan impreso, en su totalidad, el estigma de la crueldad.⁴

Ante esto, la experiencia histórica y política del pasado requiere recobrar la palabra y el lenguaje como práctica de ese pasado para hacerlo comunicable, para superarlo, con la mirada puesta hacia el futuro en sentido ético, positiva y afirmativamente.

Es decir,

El sentido positivo de la barbarie tiene que ver con la liberación de cargas inútiles que dificultan el camino, la creatividad, la libertad. En último término parece aludir a la necesidad de un cierto grado de olvido para la salud mental, a fin de poder pensar por sí mismo, desprendiéndose del peso de la tradición que nos hipoteca y nos ahoga, al mismo tiempo que pone en evidencia que la experiencia no es una mera acumulación, ni se hereda sin el proceso de hacerla propia. En este sentido tomar conciencia de la desnudez de nuestra situación se puede convertir en el factor que posibilita nuevas experiencias.⁵

Pareciera una huida hacia adelante, un volver a empezar, ante la necesidad urgente de construcción y reconstrucción significativa a través de la expresividad simbólica, semiótica y semántica; la recuperación de la confianza en el ser humano y sus capacidades, no obstante que se había declarado la muerte de éste, para ser reducido sólo a parte de los procesos sociales, políticos, económicos

⁴ Elías Canetti, *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1981, p. 31.

⁵ Gabriel Amengual, “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vermal [eds.], *La ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, España, Trotta, 2008, p. 44.

y culturales; de lo anterior se desprende una hermenéutica e interpretación del símbolo de destrucción y muerte en una polisemia de sentido.

Los brazos férreos del terror destruyen el pluralismo de los individuos y los convierte en un sujeto total, fueron el mecanismo único para la liberación de los obstáculos que “impedían” la actuación de las fuerzas de la Historia y la Naturaleza. Según la lógica totalitaria, el terror cumple la función de “catalizador” principal de perfeccionamiento de la Naturaleza y del desarrollo progresivo de la Historia por el camino que lleva a un futuro radiante; precisamente, el terror aniquila a los individuos no adaptados y aplica los métodos de “eutanasia colectiva” a las “clases moribundas”, acelerando de modo gigantesco el proceso histórico. [...] La meta de los movimientos totalitarios era la de impulsar el desarrollo de la Naturaleza y de la Historia, los papeles de ejecutores o de víctimas estaban destinados de antemano a la población de esos regímenes. Pero la ironía del destino puede cambiar los acontecimientos, del tal manera que quien hoy extermina a las “razas inferiores”, a las “clases agonizantes” o a los “pueblos podridos” pueden convertirse mañana en víctimas.⁶

La recuperación del sujeto, del ser humano, es el nuevo comienzo, cuestión decisiva en la experiencia de los acontecimientos o cosas a experimentar; pero para nosotros lo que falta a la posmodernidad europea es el sujeto del discurso, de la enunciación; como la disposición y apertura a la experiencia, a la vivencia expresiva, aprehensible por la palabra, el discurso y el logos, el símbolo a través del lenguaje. Esto es, vivir, pensar, comunicar y transmitir lo que se vive; lo que no sucede con los seres humanos que han sufrido el impacto psicológico del totalitarismo, de la tortura, la destrucción y la muerte, fundado en la crueldad, la exclusión, el racismo y la degradación humana, lo cual forma un *dique*, una *ba-*

⁶ Mijail Malishev, *La ensayística como estilo del pensar (historia de las ideas y vivencias afectivas)*, México, UAEM/EÓN, 2013, p. 206.

rrera en el recuerdo y la memoria de los perseguidos, marginados, excluidos. Una resistencia inconsciente para no recordar.

Así,

La experiencia totalitaria es algo incomparable, una situación extrema cuyos límites siempre pueden extenderse y cuyo potencial maligno da lugar a una patología social cancerosa. Una sociedad en absoluto monolítica, como esperaban los comunistas y sostenían los anticomunistas, caracterizada, en realidad, por la ambigüedad y la hipocresía, las máscaras y el artificio. Únicamente los amos y domadores del Circo totalitario creían en la magia absoluta del terror y en la fascinación de los falsos trofeos. Si la tragedia totalitaria no puede olvidarse, tampoco puede serlo la comedia totalitaria, ya que son inseparables. El escritor, caso extremo en una situación extrema, se convierte, en esta situación, en el símbolo del callejón sin salida en el que se encuentra toda la sociedad.⁷

Es por ello que los individuos afectados por la guerra, la guerra civil, la tortura, la exclusión, la miseria, la violencia física y psicológica, el totalitarismo, las dictaduras, etc., no pueden o no quieren recordar este tipo de acontecimientos. Por ejemplo, esto ha sido la experiencia de los que sufrieron el totalitarismo nazi y otras formas masivas de destrucción y muerte, considerado en la filosofía y la ciencia política como la instauración del *estado de excepción*, utilizando la analogía hermenéutica de interpretación política de relaciones de poder y dominio, ejercidas en las formas y prácticas totalitarias, autoritarias, dictaduras, democracias y Estados totalitarios.

Más aún,

El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, por medio del estado de excepción, de una guerra

⁷ Norman Manea, *Payasos. El dictador y el artista*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 12.

civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón no sean integrables en el sistema político. De entonces la creación deliberada de un estado de excepción permanente (aunque eventualmente no declarado en sentido técnico) ha pasado a ser una de las prácticas esenciales de los Estados contemporáneos, incluidos los llamados democráticos. Frente a la imparable progresión de lo que ha sido definido como “guerra civil mundial”, el estado de excepción tiende a presentarse cada vez más como el paradigma del gobierno dominante en la política contemporánea. [...] El estado de excepción se presenta más bien en esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo.⁸

Es una experiencia de vida que es necesario construir; es una nueva imagen nacida de la necesidad y del profundo anhelo de un mundo diferente del de horror, destrucción y muerte, por otro éticamente solidario y amoroso. Es la certidumbre y la evidencia de la acción intelectual y praxica del sujeto que transparenta a la experiencia existencial los más preciosos modelos, que sólo en la vida, en el sistema mundial, parecen mostrarse y hacerse “claros”. Lo cual requiere de salir a la vida en su acontecer, en su historicidad concreta, temporal, en libertad, y luchar por el cambio y la transformación ética, política y civil positiva en el Estado. Es la oposición al quietismo, al estatismo, que tanto gusta a los totalitarismos, a las dictaduras, al fascismo, al autoritarismo e, inclusive, a las democracias contemporáneas, regidas y reguladas por conductores de seres humanos; porque todo ello se funde en el terror, destrucción y muerte, es decir, en la nihilización, en la nada.⁹

⁸ Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, España, Pre-textos, 2010, p. 11.

⁹ *Cf.*, Herbert Marcuse, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Argentina, Sur, 1978, pp. 15-16. “Ya mucho antes de la guerra mundial había comenzado a celebrarse la aparición de un nuevo tipo de hombre que encontró adeptos en casi todas las ciencias del espíritu, desde la economía política hasta la filosofía. En toda la línea se inició el ataque contra la racionalización y la tecnificación hipertrofiada de la

La gran irritación que acomete a la gente de buena voluntad cuando se habla de Alemania no es fruto ni de la existencia de responsables e irresponsables, a los que seguramente sólo juzgará la historia, ni de los propios crímenes de los nazis. Su causa es más bien esa monstruosa máquina, esa “administración del asesinato en masa”, a cuyo servicio se pudo poner y se puso, no a miles, no a decenas de miles de asesinos seleccionados, sino a todo un pueblo. [...] Lo espantoso es que en esta máquina de la muerte todos están obligados a ocupar un puesto, aunque no sean directamente activos en los campos de exterminio. El asesinato masivo sistemático, concreción en nuestro tiempos de las teorías raciales y las ideologías del “derecho del más fuerte”, no sólo hace estallar la capacidad de comprensión de la gente, sino también el marco y las categorías del pensamiento y la acción política.¹⁰

El filósofo mexicano Antonio Caso, en plena Segunda Guerra Mundial (1941), señala lo siguiente con respecto de los Estados totalitarios, cuya idea general, en la distancia temporal, hoy tiene vigencia:

El peligro de los Estados totalitarios es que provocan e incitan al anarquismo. Si el Estado se declara absoluto, injustamente superior a todo principio, a toda ley, el individuo también puede declararse absoluto, sobre todo principio y sobre toda ley. Esto último constituye la esencia del anarquismo. Recordemos que la izquierda hegeliana produjo

vida contra el ‘burgués’ del siglo XIX con su pequeña felicidad y sus pequeños fines, contra el espíritu de almacenero y comerciante, contra la “anemia” corrosiva de la existencia. Frente a todo esto se oponía una nueva imagen del hombre, resultante de una mezcla de ingredientes tomados de la época vikinga, de la mística alemana, del Renacimiento y del militarismo prusiano: la imagen del hombre heroico, ligado a las fuerzas de la sangre y de la tierra —del hombre dispuesto a todo, que se ‘entrega’ y se sacrifica sin titubeos, no por un fin cualquiera, sino obedeciendo humildemente a las fuerzas oscuras de las que emana su vida. Esta imagen culmina en la visión del conductor (*Führer*) carismático, cuya conducción no necesita ser justificada por los objetivos que se persigue, ya que la mera aparición del conductor, que ha de ser recibida con gracia gratuita, constituye su propia justificación”.

¹⁰ Hannah Arendt, *La tradición oculta*, Barcelona, España, Paidós, 2004, p. 40.

en su desarrollo, no sólo el socialismo de Marx y de Engels, sino el anarquismo de Stirner. Una y otra posición son excesivas y, por ende, falsas. Un exceso provoca el otro; pero la verdad es que ni el Estado ni el individuo de los seres fundamenta los límites de la libertad y la comunidad.¹¹

La “quietud”, la inmovilidad que provoca el totalitarismo, deja libre al movimiento, a la acción, a la vez que es la desesperada acción de violencia necesaria de matar y matarse. Porque el mundo de la vida no puede detenerse, si acaso sólo puede degradarse en un derroche de excesos, que bien pueden llegar a la catástrofe y la muerte. Esplendor vital que llega hasta el deslumbramiento y el paroxismo, al arrebató, la locura y la paranoia, viva expresión manifiesta en líderes totalitarios, tiranos, dictadores, etc., en el mundo, como fue el caso de Hitler y muchos políticos totalitarios en el mundo.

Es imposible imaginar adecuadamente la destrucción tal como se presenta en la mente de un paranoico (Adolf Hitler). Sus defensas

¹¹ Antonio Caso, *La persona humana y el Estado totalitario*, México, UAM-A, 2016, pp. 142-202. Es de hacer notar que esta afirmación de los Estados totalitarios la hace el maestro Caso antes de las publicaciones importantes como la de Hannah Arendt sobre el totalitarismo y las que vendrán después. El maestro Caso agrega lo siguiente respecto del Estado totalitario en sus diversas expresiones del momento histórico de la Segunda Guerra Mundial: “El Estado totalitario, tanto en su forma germánica, como en su aspecto ruso, es esencialmente la realización de la idea de lo absoluto, referida a la comunidad estatal. La esencia de toda comunidad consiste en declarar primordial y preponderantemente a la comunidad misma sobre los individuos. Convertido el Estado en Estado absoluto, la personalidad humana desaparece, necesariamente, en su aspecto esencial de libertad, en su esencia psicológica y moral de autonomía. El Estado es todo. El Estado gira por encima de la religión, sobre las tradiciones, sobre las costumbres, sobre el arte, sobre la ciencia, sobre la filosofía. Cada forma de actividad social se subordina al principio absoluto, a la esencia política. La cultura entera, orientada en una dirección idéntica, impide toda acción que no se ajuste a la noción fundamental del Estado absoluto, es decir, del Estado absurdo”.

internas, que se hallan al servicio de su crecimiento y eternización, se alzan precisamente contra este contagio por la destrucción. Pero ésta mora en él, pues es parte integrante de su ser, y cuando se manifiesta de improviso en el mundo exterior, no importa de qué lado, no puede sorprenderlo ni extrañarlo de modo alguno. La violencia de los procesos que acontecen en su interior es lo que él impone al mundo como visión. Su espíritu puede ser tan insignificante como el Hitler, puede, por así decirlo, no ofrecer nada que posea algún valor a juicio de una instancia imparcial, pero la intensidad de sus procesos de destrucción internos lo hará aparecer como visionario o profeta, como redentor o como *Führer*.¹²

Es aquí donde el mundo de la vida adquiere un sentido trágico, porque requiere reconocer lo que somos como sujetos históricamente situados y como la humanidad toda. Esta es la vocación filosófica del ser humano como ser en el mundo, en la eticidad, en el sentido afirmativo de su humanidad.

Porque la vocación filosófica es el trasunto vital en una vida concreta de la acción que la filosofía realiza frente a las formas expresivas de la realidad que la anteceden. La acción de la filosofía es absorbente; transforma en unidad pluralidades antes irreductibles. Es la acción de la inteligencia que procede, al modo de la luz solar, cenado un ámbito luminoso, un horizonte donde se manifiestan las conexiones antes ocultas de las cosas, revelándolas en su ser.¹³

El lenguaje es el instrumento del pensar, el receptáculo histórico de las experiencias y la sabiduría de las generaciones, el medio por el cual se reúnen y transmiten, por el proceso educativo, los conocimientos a las generaciones siguientes. El lenguaje es la forma y proceso del pensamiento de las ciencias, las humanidades,

¹² Elías Canetti, *op. cit.*, pp. 239-240.

¹³ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, España, Los Libros de Sísifo, Edhasa, 2002, p. 141.

los saberes y el medio por el que se configuran las ideas, las que *aprehendemos* y expresamos por las palabras.

Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el verbo deja de ser un ente entre los entes, para transformarse en su habitante. Esto es, en el que da sentido a este Mundo y Universo distinguiendo, separando, igualando y unificando al resto de los entes que carecen de esta cualidad. Los entes dejan de ser para transformarse en esto o aquello en relación con el hombre que les da esa especial existencia al expresarlo, al hablar de ellos. Es por esto por lo que el Verbo posee, desde los primeros balbuceos del hombre, la mitología, un carácter que podríamos considerar mágico. La palabra es magia, lo que hace posible la existencia de algo de la nada. Y, más que magia el poder creador por excelencia.¹⁴

PENSAR ES HABLAR

Para el ser humano pensar es hablar en la diversidad de lenguajes y formas de habla, medios para aprehender ontológicamente los seres, los entes, las cosas, los objetos fundamentales a la existencia. El lenguaje tiene un papel fundante en la transformación del mundo de la vida, concepción creativa e imaginaria que influye sobre el transcurso del conocimiento, por medio de su proceso “crea” la realidad, concebida como humanización espiritual del ser.

En la actualidad da la impresión de que en la ciencia se produce un nuevo brote de delirio. Y no sólo por la búsqueda desenfrenada de partículas raras, sino porque la ciencia se convierte cada vez en ciencia de los acontecimientos, y deja de ser estructural. Más que construir axiomáticas, traza líneas y caminos y da saltos. Y la des-

¹⁴ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 9.

aparición de los esquemas de arborescencia en provecho de los movimientos rizomáticos es un signo. Los científicos se ocupan cada vez con mayor frecuencia de acontecimientos singulares, de naturaleza incorporal, que se efectúan en cuerpos, estados de cuerpos en agenciamientos totalmente heterogéneos entre sí (de allí el llamamiento a la interdisciplinariedad).¹⁵

El lenguaje es la forma simbólica fundamental, porque el mito y la ciencia se sirven de él, a través de esta forma simbólica se perciben los productos múltiples del mundo de la vida, como el mito, el arte, la literatura, la filosofía, el conocimiento científico, la tecnología. Esto se realiza desde el sujeto de pensar la realidad, el mundo y la historia, las ciencias, las tecnologías y la cultura; donde el objetivo de la filosofía es la crítica del lenguaje como sintaxis lógica de los símbolos y de los signos, pero especialmente de las prácticas sociales e históricas concretas.

Por ello, “una meditación sobre los símbolos parte del lenguaje que ya ha tenido lugar y donde todo ya ha sido dicho de alguna manera; no es el pensamiento sin presuposiciones, sino el pensamiento con sus presuposiciones. Pero lo que el símbolo da es en qué pensar”.¹⁶ La realidad histórica se expresa en símbolos, los que hay que aprender a leer, interpretar, explicar y construir a través de las palabras, ideas, pensamientos en la fenomenicidad de su acontecer.

Antonio Caso refiere la importancia que había despertado, en aquel momento de 1941, lo que él llamó el mundo exterior, la transformación de la materia en la utilidad y dependencia de la tecnológica del capitalismo mundial.

La reacción profunda de las cosas sobre las personas se debe a que jamás el hombre había vivido, como hoy, actuando sin cesar sobre

¹⁵ Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Diálogos*, España, Pre-textos, 2013, p. 77.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2010, p. 20.

ellas. Nunca, en cualquier otra época de la historia, necesitó el ser humano de un número inferior de elementos exteriores para alcanzar lo que piensa que es su bienestar. [...] El comercio con las cosas, la civilización tecnológica, el constante acto de organizar la materia por la inteligencia, es lo que ha materializado el espíritu mismo. Porque, es verdad que hoy el hombre tiene un poder inmenso sobre lo que es exterior a su persona; pero ha perdido, en cambio, la conciencia moral de sí mismo; o, al menos, la ha narcotizado en la acción; la ha envenenado de codicia y de exterioridad superflua. Si actúa con brillantez sobre la materia, difícilmente logrará actuar sobre su propia voluntad. Exteriormente a sí mismo, pasa los días de su existencia; y la muerte lo sorprende como una catástrofe repentina y fatal.¹⁷

Pero a distancia de mucho más de medio siglo de lo dicho por Antonio Caso, ahora el conocimiento filosófico y científico tiene que huir de la hiperespecialización en la que han caído la filosofía y las ciencias, esto requiere la recuperación de la integridad de la experiencia individual y social, por la que se busca sustraer de la esquizofrenia tecnológica y de la caída en el autoritarismo totalitario cientificista.

Esto es un indicio de cambio radical y de la proliferación de nuevas disciplinas relacionadas. Por ejemplo, la bioquímica y biofísica se están dividiendo; también la virología, la inmunología y varias ramas de la cristalografía y la química de enzimas, etc.; es decir, se están conformando nuevas relaciones disciplinarias, interdisciplinarias y transdisciplinarias.

Asistimos a la difusión sintomática de nuevos conceptos científicos en la vida intelectual en general. Si bien esta difusión es generalmente metafórica, debido a que las ciencias se vuelven cada vez más herméticas, se trata de un fenómeno auténtico. No sólo la doble hélice del ADN entró a integrar nuestro repertorio de referencias comunes. Una historia de la fraseología y los sinónimos de los últimos años registraría que conceptos como “información”, “codificación”, “sistema de

¹⁷ Caso, *op. cit.*, pp. 108 y 109.

vida” y “ambiente” han pasado del uso especializado y matemáticamente formalizado al lenguaje cotidiano.¹⁸

Esto es pensar ontológica y fenoménicamente en la figura del sujeto individual y social, que tiene que ver más con la historia y la política, y que reúne las experiencias actuales con las del pasado como sentido fundamental del propio *logos*, del discurso, que reconstruye la continuidad de la comunidad y que permite la formación de nuevos conocimientos, allí donde el tiempo todo lo envuelve y contiene. Es en el espacio, el tiempo, el “medio ambiente”, el “ecosistema”, la “biótica”, donde ocurre nuestra existencia, la vida misma. El tiempo une y separa, pone en comunicación con todo medio y a la vez aleja. Por medio del tiempo y en él se da la comunicación. Es propio del ser humano viajar con la imaginación en el tiempo; es el espacio donde se habita y convive con los demás, con los otros, con la naturaleza y el universo.

Pero el tiempo es continuidad, herencia, consecuencia. Pasa sin pasar enteramente, pasa transformándose. El tiempo no tiene una estructura simple, de una sola dimensión, diríamos, pasa y queda. Al pasar se hace pasado, no desaparece. Si desapareciese totalmente no tendríamos historia. Mas si el futuro no estuviese actuado, si el futuro fuese simple no estar todavía, tampoco tendríamos historia. El futuro se nos presenta primariamente, como “lo que está al llegar”. Si del pasado nos sentimos venir, más exactamente, “estar viniendo”, el futuro lo sentimos llegar, sobrevenirnos, en forma inevitable. Aunque no estemos jamás ciertos de conocer el día de mañana lo sentimos avanzar sobre nosotros. Y sólo en la certeza o en el temor de la muerte, dejaremos de sentirlo así. Más entonces sentimos la muerte llegar ocupando todo este hueco de futuro. No nos sentimos nunca ante el

¹⁸ George Steiner, *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2000, p. 239.

vacío del tiempo. Quizá en ciertas formas extremas de desesperación o enajenación total.¹⁹

Esto es recuperar, en la intencionalidad fenoménica de nuestro quehacer y hacer, el sentido y la razón de ser en el mundo y de nuestra América, hacia un nuevo camino que transite de la fenomenología a la ontología en la fenomenicidad histórica de la temporalidad en su acontecer, en su devenir.

Gianni Vattimo señala que la ontología de hoy es

Definida como ontología de la actualidad, la filosofía se ejerce como una interpretación de la época que da forma a un sentir difuso sobre el sentido de la existencia actual en una cierta sociedad y en cierto mundo histórico. Soy consciente de que aquí se descubre el agua tibia de la filosofía como espíritu del tiempo, de hegeliana memoria. La diferencia está en la palabra interpretación: la filosofía no es expresión de la época, es una interpretación que con certeza se esfuerza por ser persuasiva pero que reconoce su propia contingencia, libertad y riesgos.²⁰

Bajo la influencia de la dominación práctica y económica de la tecnología y de sus realizaciones en todos los ámbitos de la existencia humana, la filosofía ha encontrado el motivo de su reducción a pura función descriptiva de la condición humana; es decir, la filosofía se ha transformado en auxiliar de ciencias experimentales como la lógica, la epistemología. En la actualidad las ciencias duras no tienen necesidad de ella, porque algunas tienen la capacidad de organizarse de forma autónoma con eficacia, sin relación, por lo menos directa, con la filosofía.

Así,

¹⁹ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, España, Anthropos, 1992, p. 18.

²⁰ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010, p. 61.

Decir que ha ocurrido una “revolución del lenguaje” es ya un lugar común. La idea de que la codificación y transmisión de informaciones ordenadas es crucial para el hombre no sólo es básica en el campo de la filosofía, la lógica, la teoría social y el estudio de las artes, sino que ocupa también una posición central en las ciencias biológicas. La intensa energía intelectual y la capacidad instrumental de la lingüística demostró durante las últimas décadas que son a la vez estímulo y consecuencia de un cambio de actitud más radical.²¹

En la actualidad, como alternativa se estudia la relación de los signos con los usuarios como comunidad de hablantes en un contexto histórico y el manejo que se hace de éstos desde la literatura, la filosofía, la semiótica, el lenguaje, la poética y las ciencias. Para ello se requiere de una pragmática, de la practicidad en su acontecer, en el ejercicio del accionar del acontecimiento sígnico y del símbolo; que se expresa, de cierto modo, de manera anómala a través de las palabras literarias, construido en metáforas y alegorías concebidas como construcciones discursivas significativas y de sentido.

La literatura es lenguaje, pero lenguaje en estado especial: un estado de total significación, que es único en cada poema o fragmento de prosa. No es posible sustituir ningún elemento semántico, por más pequeño que sea [...]. Estos dos criterios nos permiten medir, al menos operativamente, la distancia que existe entre la literatura y el mundo lingüístico o el contexto léxico o sintáctico del que surge. Pero dado que la literatura se deriva, en todo momento y por definición, de la historia y el uso de una lengua determinada, nuestra comprensión de ella es esencialmente lingüística.²²

Puede decirse que para el estudio de formas y lenguajes, íconos y símbolos, en las humanidades, las ciencias (sociales y naturales), la lingüística y la semiótica, como en el caso al que hacemos refe-

²¹ Steiner, *op. cit.*, p. 5.

²² *Ibid.*, pp. 178-179.

rencia, se requiere de una pragmática y de la fenomenicidad óptica de las palabras en su accionar histórico temporalizado en un contexto, en la realidad histórica social concreta; porque la semiótica es insuficiente para extraer el sentido y alcance ontoepistémico, *poético*, imaginativo y creativo de la realidad, donde experiencia y sensibilidad cubren un papel fundamental en la construcción de sentido del mundo de la vida.

[La] experiencia y sensibilidad se retroalimentan en un ciclo que nunca acaba. No puedo experimentar nada si no tengo sensibilidad, y no puedo desarrollar sensibilidad a menos que esté expuesto a una diversidad de experiencias. La sensibilidad no es una actitud abstracta que puede desarrollarse mediante la lectura de libros o asistiendo a conferencias. Es una habilidad práctica que puede madurar únicamente si se aplica a la práctica.²³

La experiencia es la concreción de toda la complejidad del ser humano, como pueblo, nación, individuo, comunidad de lo humano concreto, sin más, sustrato preciso de toda historicidad. Es el sujeto desde el cual se apoya toda estructura y cambio; material de la forma social y política, abierto al cambio y a la transformación. Es decir, se trata de ejercitar el conocimiento y dar apertura a la libertad. La libertad es un acto de conciencia del ser y estar en el mundo, como actores y autores con autonomía en libertad. Tránsito de un modo trágico del sujeto de hacer la historia en libertad y eticidad de compromiso responsable con el otro, con la humanidad toda.

Para comprender la historia en su totalidad, en su íntimo funcionamiento, hay que admitir lo increíble, hay que constatar lo absurdo, o al menos registrarlo. Una de las debilidades del hombre europeo de finales y principios de siglo (XX) ha sido no creer en lo absurdo, en

²³ Yuval Noah Harari, *Homo deus. Breve historia del mañana*, México, Debate/Penguin Random House, 2017, p. 266.

el horror, en el crimen gratuito, en lo diabólico. El haber olvidado que ciertas cosas, ciertos horrores, habían sucedido entre nosotros no hacía tanto tiempo, y el no haber sospechado que podía suceder de nuevo bajo otra máscara, y por otros motivos, pues de ciertos horrores lo importante es que ocurran. Que el hombre, y el hombre civilizado, haya sido capaz de cometerlos; los motivos [...] se inventan.

El complicado proceso de endiosamiento y sus crímenes podrán resumirse diciendo que es el triunfo de la destrucción. El hombre occidental embriagado del afán de crear, quizás ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios. Y como esto no es posible se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada.²⁴

En este ejercicio del pensar de la filosofía moderna, como campos del lenguaje semiótico, se da en una *epojé*, la suspensión de un instante, en la temporalidad como sensibilidad y subjetividad sobre el tiempo y la historicidad; reflexión de la modernidad alternativa radical, expresión cognitiva en sentido histórico. Desde que tenemos conciencia de seres en el mundo, entendemos que el mundo se mueve históricamente, lo cual se refiere a la conciencia de la evolución y transformación donde se diferencian la posibilidad de condiciones en el mundo, situados en la temporalidad histórica y desde diversas realidades y horizontes geográficos del mundo real-real, que están más allá de los mundos posibles. Por esto mismo la filosofía en nuestra América y el mundo es una cuestión necesaria e imprescindible. La filosofía está compuesta de filosofías, por ello lo universal de la filosofía imperial occidental de dominio ha dejado de serlo.

Las grandes hecatombes de los últimos años (las dos grandes guerras mundiales del siglo XX, guerras regionales, nacionales, etc.) enseñaron al occidental que él no era la expresión de la humanidad por excelencia, y al latinoamericano que precisamente por ser distinto, por ser personal, original, era un hombre sin más,

²⁴ María Zambrano, *Persona y democracia. cit.*, p. 74.

hombre entre los hombres, ni más, pero tampoco menos, hombre como el hombre de otros continentes, lo mismo fuese el europeo que el asiático o el africano. La nueva filosofía originada en el sentimiento de crisis del hombre occidental da origen, a su vez, a una nueva conciencia de originalidad de universalidad de la cual es parte ineludible el hombre de esta América.

La nueva filosofía justificará así las aspiraciones que se hacían ya expresadas en el pensamiento latinoamericano, un pensamiento que los latinoamericanos tenían llamar filosofía, enajenados como estaban con la idea de que sólo en las expresiones del hombre occidental y su cultura se hacía expresa la universalidad a que, se suponía, debería aspirar toda filosofía.²⁵

Así, tras el largo periodo racionalista de exclusión imperial, surge en la filosofía moderna el modo de abrazar y no de reducir la unidad del conocimiento a una región geográfica, sino al mundo entero. En esta nueva forma de filosofar y de hacer filosofía se incluye la poética, la imaginación creativa, visión imaginaria depositaria de la fantasía, lo cual llevó a la confusión en el ser humano entre el ver, mirar y pensar; porque el ver y el mirar están radicados en la sensibilidad y la sensualidad, en cambio el pensar está alojado en el razonamiento; a pesar de ello, queda la poesía como forma de conocimiento, aceptado, aun, tímidamente.

Por lo tanto,

La filosofía moderna, origen de la física matemática, se queda en la soledad para dar una imagen de cosmos, y al desprenderse por completo de la revelación queda liberada a sí misma, como quería el hombre que a la filosofía y a la ciencia se acoge, aún el hombre común que respira este clima, queda librado a su soledad humana, a la soledad del género humano sin cosmos y sin revelación. Y aquellos que vivían aún dentro de una religión determinada quedan escindidos, separa-

²⁵ Zea, *op. cit.*, pp. 102 y 103.

dos del pensamiento filosófico-científico y del ambiente intelectual y moral que de ello emana, creyendo a medias y por partida doble. Queda la poesía, depositaria del mundo llamado de la fantasía (de la sensibilidad), y la fantasía, confinada a ser invención sin crédito alguno de que su ofrenda de conocimiento sea aceptada cuando tímida y encrespadamente la ofrece. En el Romanticismo nórdico, especialmente el alemán y el inglés, la poesía a solas tiene que rememorar el orden sagrado que toca a los sentidos, al sentir todavía más, a la imaginación y a la misma memoria.²⁶

En cambio, para el caso de las ciencias naturales y sociales, de las nuevas tecnologías y de la filosofía, la pragmática praxológica ejercida como acción comunicativa ha llevado a la necesidad de la deconstrucción y resemantización de nuevos lenguajes, donde la iconicidad y la simbólica requieren de una gramatología y de una sintaxis e intentan no caer en la rigurosidad científicista ni en la equivocidad subjetivista, sino en la imaginación poética mirada desde la hermenéutica analógica, constructora de imágenes y representaciones del mundo de la vida.

Así,

La fenomenología de la imagen nos pide que activemos la participación en la imaginación creadora. Dado que la finalidad de toda fenomenología consiste en traer al presente la toma de conciencia, en un tiempo de extrema tensión, deberemos concluir que no existe, en lo que se refiere a los caracteres de la imaginación, una fenomenología de la pasividad. Sin duda, la descripción de los psicólogos puede proporcionarnos documentos, pero el fenomenólogo debe intervenir para situar esos documentos en el eje de la intencionalidad.²⁷

Lo cual requiere del trabajo de pensar, de análisis, reconstrucción y resemantización conceptual que busca el “justo medio” de la dialógica y la dialéctica en la construcción de lenguajes; de

²⁶ María Zambrano, *Los bienaventurados*, España, Siruela, 1991, pp. 12-13.

²⁷ Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 1997, p. 14.

nuevos lenguajes interpretativos y explicativos de campos teóricos abiertos, de conceptos y categorías de marcos teóricos epistémicos y epistemológicos de las construcciones de la ciencia y la reconstrucción de las “ciencias humanas”, situadas en un contexto histórico-temporal discursivo.

En este sentido puede decirse que: “El discurso implica una *actividad sintética* sobre la cual vienen a injertarse las diversas modalidades de innovación semántica [...]. El discurso articula un sujeto del discurso, un acto de discurso, un contenido de discurso, un código metalingüístico, una referencia extralingüística, un interlocutor”.²⁸

Pensar significa búsqueda del nombre, palabra, concepto de un ente, persona, objeto, cosa, anclado en el discurrir y la construcción del lenguaje y del discurso, más allá de la inmediatez del mundo, para transitar a la esfera de las ideas, que va del mundo empírico a lo supraempírico, forma de subjetividad del conocer, porque cuando se piensa, hay abandono de sí mismo, para no ser yo mismo, sino la idea que tengo de mí, como abstracción formal.

La apuesta es ahora muy otra, más extrema, porque se trata de asumir como tarea la propia existencia artificial de los pueblos; es decir, en última instancia su nuda vida. Bajo este aspecto, los totalitarismos del siglo XX constituyen en verdad la otra cara de la idea hegeliana-kojeviana del fin de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *télos* histórico y, para una humanidad que ha vuelto a ser animal, no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas, a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema. [...] La potencias históricas tradicionales —poesía, religión, filosofía— que tanto en la perspectiva hegeliana-kojeviana como en la de Heidegger mantenían despierto el destino histórico de los pueblos se ha transformado desde hace mucho en espectáculos culturales y en experiencias privadas y han perdido cualquier eficacia histórica.

²⁸ Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias 2, cit.*, pp. 27 y 28.

Frente a este eclipse, el único empeño que parece conservar todavía alguna seriedad es el hacerse cargo de la vida biológica y de su “gestión integral”, es decir de la animalidad misma del hombre. Genoma, economía global, gestión humanitaria son las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad post-histórica parece asumir su misma fisiología como último e impolítico mandato.²⁹

Las nuevas miradas sobre las ciencias, la filosofía y la tecnología se dan en una “muerte aparente” del pensar en los campos epistémicos y epistemológicos, donde la realidad científica y tecnológica de los conocimientos y saberes han sido mediatizadas, con la declaración del fin o muerte del sujeto, de la metafísica, de la historia, de los grandes relatos de la modernidad occidental, científica y tecnológica, reducida a formas instrumentales científicistas en la acción pragmática del acontecimiento, donde *la observación del objeto* ha sido conducida por el cálculo algorítmico matematizado e instrumental computarizado, mecanizado, positivizado, que impide y hace muy difícil una lectura o interpretación hermenéutica del texto, concebido como marco teórico-epistémico del conocimiento que se expresa en formas discursivas ubicadas en su contexto material, histórico; más aún, imposibilita la capacidad de pensar una *poética de la imaginación creativa* en la construcción de nuevos imaginarios sociales, filosóficos, políticos; de utopías y de mundos posibles, los cuales han de estar fundados, para su interpretación y explicación, en la hermenéutica analógica simbólica, como construcción de sentido.

El logos analógicamente es centro ordenador, legislador o conductor que sabe del principio y esencia de las cosas, por ende, es el conductor de la razón y del mando. Razonar es un ejercicio creativo de *poiesis* e imaginación que permite tomar conciencia de lo externo que ha de ser sometido, recreado en las categorías de comprensión y explicación hermenéutica interna de la razón

²⁹ Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, España, Pre-textos, 2010, pp. 98 y 99.

y el pensamiento.³⁰ Hoy, en los tiempos de los poderosos medios de información, comunicación y difusión, todos los seres humanos del mundo están inmiscuidos en los problemas que antes parecían estar ajenos.

Lo que hoy sucede en cualquier parte del mundo afecta al espectador de los sucesos convirtiéndolo en actor. Tiempos en que multitud de sucesos golpean con brutal insistencia al hombre en cualquier lugar donde se encuentre, un golpear cotidiano que muestra la imposibilidad de eludir compromiso alguno en el mundo. En este hoy, con un cada vez más problemático mañana, hay que buscar soluciones. [...] Los hombres deben buscar para hoy solución a problemas que tienen que ser, quiérase o no, comunes.³¹

HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO

El filósofo mexicano Mauricio Beuchot considera que la hermenéutica analógica permite analizar las “ciencias del espíritu” o “ciencias humanas” planteadas por Dilthey, lo que, desde nuestra perspectiva teórica, epistémica y epistemológica, ampliaríamos a las ciencias de la naturaleza y las ciencias en general. La hermenéutica es aplicable a los distintos campos del conocimiento científico, social y humanístico; se ha mostrado que es un instrumento metodológico de suficiencia epistemológica y de dialecticidad *abierto* en el hacer y el pensar, donde el equilibrio regula las construcciones filosóficas y científicas.

Mauricio Beuchot señala:

La hermenéutica es, pues, un instrumento de mediación. Y, como he dicho, para aplicar los saberes sociales hay que interpretar; y para ver cómo se van a entrelazar con el fin de estudiar un objeto hay que

³⁰ Cfr. Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, España, Anthropos, 1988.

³¹ *Ibid.*, p. 267.

hacer la interpretación de ese objeto y cada una de las ciencias que se conjuntan, para ver cómo puede interactuar de la mejor manera. [...] La multidisciplinaria puede usar la hermenéutica como mediadora e integradora; heredera de la fenomenología, la hermenéutica sostiene que es el objeto el que comanda la aplicación de los distintos métodos, y no el método que se aplica unitaria e impositivamente a los objetos. Así también el objeto es el que comanda la aplicación de las distintas disciplinas, e incluso los diversos métodos de una misma disciplina. La hermenéutica nos ayuda a interpretar el objeto, interpretar las vías para su acceso, interpretar los accesos metodológicos que le convienen y, además, ayudará a las ciencias o a los científicos diferentes para que se interpreten a sí mismos, frente al objeto, para ver el modo de su participación.³²

Porque el resultado de la hermenéutica como metodología permite la reconstrucción epistemológica, epistémica y ontológica en la fenomenicidad de la producción de los diversos campos del conocimiento; la analogía permite transitar del conocimiento de nosotros mismos a la subjetividad y al conocimiento de los demás, de la intersubjetividad y la objetividad semiótica y semántica de la ciencia, que implica una lógica de sentido.³³

Vale la pena decir que, aunque Beuchot no habla específicamente de la aplicación de la hermenéutica analógica a las ciencias de la naturaleza, por nuestra experiencia y uso de ésta en los campos de las humanidades y las ciencias sociales, su metodología es muy lábil y puede aplicarse en otros campos del conocimiento; a pesar de ello, ésta no pierde consistencia teórico-epistémica, lo que hace posible afirmar que su empleo y metodología pueden hacerse extensivos a otros campos del conocimiento como las ciencias y las tecnologías.

³² Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, México, UACM, 2014, pp. 72-75.

³³ *Ibid.*, pp. 84 y 85.

De acuerdo con lo anterior, la hermenéutica analógica puede favorecer a la filosofía y a la literatura. En filosofía, puede frenar al relativismo a ultranza que se nota ahora en ella. Pero no se volverá a la rigidez del objetivismo. Eso hará que haya una ontología no monolítica ni prepotente; no una ética de meras leyes, sino además y sobre todo de virtudes. Hará que haya una antropología filosófica o filosofía del hombre que busque realizar su libertad conforme a la *phronesis*. En estética dará algunos criterios para distinguir una obra de arte de un timo. En la literatura, se podrá evitar ese subjetivismo rampante, en el que todo se vale. Se sujetará el alegorismo con el esfuerzo de rescatar algo del sentido literal; o de otro modo, rescatar al menos algo de la intencionalidad del autor y no solamente del lector, crítico o intérprete. No habrá neutralidad moral o ética, como en todas las cosas (y todas las artes). Igual que responsabilidades políticas. No se podrá sacar cualquier cosa con análisis literario. Se procurará lo que antes buscaban la retórica y la poética, que según Aristóteles, estaban supeditadas a la ética y, en definitiva, a la política. Se hará justicia a ambos. Se buscará el equilibrio, que es el de la *phronesis* aristotélica, que nos hace habitar en el límite, casi en el horizonte.³⁴

Esto ha sido un fenómeno cercano a la catarsis tanto en la reconstrucción semántica como en la reconceptualización de la simbólica y la iconografía orientadoras de las nuevas formas cognitivas del conocimiento y los saberes en la construcción de nuevas convenciones semánticas, semióticas y de lenguajes; lo cual obligó a algunos científicos y filósofos a *impensar las ciencias*³⁵ (sociales y naturales); a reiniciar la reconstrucción y la deconstrucción de los campos científicos, filosóficos, ontológicos, epistemológicos y las nuevas tecnologías; a otros les compelió, obligados por las circunstancias, a trabajar con la disciplinarietà, la interdisciplina, la transdisciplina, las subdisciplinas, etc., hasta ir al análisis y a la

³⁴ *Ibid.*, pp. 107 y 108.

³⁵ Cfr. Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2004.

construcción de nuevos paradigmas filosóficos, políticos, sociales, científicos y culturales.

Empero,

Para el lector, el texto funciona como un objeto especial dotado de un cúmulo de intenciones, manifiestas o implícitas. Intenta reducirlas o recrearlas siguiendo pautas de objetivación coherente. En tal sentido, leer comporta cierta actividad científica, pues el lector proyecta hipótesis sobre los datos recibidos y, prediciendo órbitas de sentido posible según la acumulación de datos y la experiencia adquirida, que funciona como contexto, desarrolla, a la par del proceso científico, una exploración y evolución y autocorrectiva del pensamiento.³⁶

Esto no es nada fácil, sobre todo cuando asumimos una posición crítica a la modernidad occidental europea, desde el propio horizonte epistemológico de nuestra América y de la modernidad alternativa radical. Ello involucra romper con los mandatos y dictados de la tradición occidental e intentar ir a las profundidades ontológicas y fenomenológicas del problema en una realidad que diluye, desvanece las viejas formas epistémicas y sus semánticas coloniales, lo cual requiere construir nuevos lenguajes, resemantizar, y la reconstrucción de nuevas simbólicas e iconografías para comprender, desde el horizonte de nuestra América, el mundo de la vida en el cual estamos insertos.

Ello requiere de una propedéutica orientadora que permita navegar con nuevos lenguajes en su uso y fenomenicidad praxológica pragmatista. Es decir, en el acontecer en la realidad de la vida. Esto es, requiere una reconstrucción hermenéutica, interpretativa y explicativa capaz de transitar por una metodología analógica que permita hermeneutizar dialógica y dialécticamente las simbólicas, los lenguajes y construcciones conceptuales para transitar

³⁶ Antonio Domínguez Rey, *Palabra respirada: hermenéutica de la lectura*, México, UNED-Madrid/Universidad Iberoamericana, Ediciones y Gráficas Eón, 2006, pp. 25 y 26.

por la metáfora como construcción polisémica de sentido, en un acercamiento a las ciencias naturales y humanas, a las tecnologías, a las pragmáticas en su empiricidad, en las epistemologías que reconozcan al ícono y la simbólica como formas de conocimiento.

Esto es, combinar la realidad con el símbolo; la razón con la imaginación; es la dialógica y la dialéctica que se equilibran en la proporcionalidad: el ser con el conocer.

Es preciso combinar la realidad con el símbolo, a través de la razón y la imaginación. Se necesita concordar la ontología y la hermenéutica para que lleguemos al equilibrio proporcional del ser y del conocer, y no repitamos el fracasado epistemologismo de la modernidad (europea), que fue su aspecto más fallido. Hay que recuperar o reconquistar el lado ontológico, que es la cara oculta de la realidad, la cual se muestra poco y se alcanza con dificultad. Pero es la más importante. Así como Lacan habla del nudo borromeo que configura lo imaginario, lo simbólico y lo real, [...] ensayando un poco, del nudo borromeo que ha de constituir la realidad y el símbolo, a través de la imaginación y la fantasía, que remedie los errores de la razón. Porque ella y la imaginación tienen que trabajar de consuno, actuar al unísono, para darnos una realidad simbólica o, por lo menos, una realidad simbolizada. Pues el símbolo, que es lo que nosotros ponemos en la realidad, es lo que nos permite habitarla.³⁷

Especialmente allí donde los sistemas cerrados y definitivos han desaparecido y la fragmentación de los conocimientos y saberes colocan al ser humano en la incertidumbre de la cotidianidad del acontecer; en un *ethos* que aglutina de forma abigarrada la producción de conocimientos, de ideas, conceptos, categorías, en la reconstrucción de una simbólica renovada y abierta, dialógica y dialécticamente con la realidad, la razón y la interpretación analógica de la hermenéutica.

Así,

³⁷ Mauricio Beuchot, *La hermenéutica y el ser humano*, México, Paidós, 2015, p. 135.

Es lo que Gracián veía como arte del ingenio, el razonamiento por analogía atiende a semejanzas que indican una propiedad compartida por cosas diversas pero semejantes (no idénticas). La analogía propia es el símbolo, ese signo que no puede ser del todo arbitrario, sino que tiene, precisamente, una relación de semejanza con lo que significa. Por eso los símbolos son más bien triádicos que duales [lo cual implica] encontrar la correspondencia entre las cosas. Éstas no son sino las semejanzas o proporciones de la realidad, y a veces no son evidentes y tienen que descubrirse, en lo cual consiste el ingenio.³⁸

Hablar de metáfora es reconocer que el símbolo y la iconicidad son la parte constituyente de la vida humana, de la existencia, especialmente en este tiempo vaciado de simbolicidad y de utopías políticas posibles. Más aún, encontramos que lo simbólico se ha desvanecido en la historicidad, porque los acontecimientos no nos hablan, o más bien, somos incapaces de leerlos, o hemos olvidado cómo hacerlo.

Es urgente resemantizar una nueva lectura de los conceptos, de la simbólica, de la iconicidad a través de la hermenéutica como construcción interpretativa y explicativa del acontecer de la existencia, del ser humano en el mundo de la vida, en la temporalidad históricamente situada. El ejercicio hermenéutico es, de cierto modo, el entrecruce de caminos del conocimiento, de saberes que lindan entre lo lingüístico, lo ontológico y lo fenomenológico de las diversas realidades: materiales, formales, simbólicas, metafísicas, ontológicas, de lenguajes, de semióticas; esto es, la metaforización de ellas en el ejercicio hermenéutico e interpretativo del pensar, donde el símbolo hace posible una transferencia entre el ser humano y el mundo de la vida en una rica polisemia de sentido y de interpretación. El símbolo media entre los extremos de la interpretación y la explicación, donde coinciden los contrarios, las oposiciones y las contradicciones.

³⁸ *Ibid.*, p. 9.

Si, por tanto, el problema filosófico de la interpretación consiste en establecer las condiciones de interacción entre nosotros y algo que nos es *dado* y cuya construcción obedece a determinadas construcciones (es el problema de Pierce, de Meleau-Ponty, de Paiget, de las ciencias cognitivas, pero, al fin y al cabo, era también el problema de Kant; así como el problema de la epistemología de Popper y de Khun), no veo por qué no deba mantenerse la misma actitud ante los textos producidos por nuestros semejantes y que, en algún sentido [...], están allí antes e incluso de ser leídos, aunque sea bajo formas de huellas gramatológicas insignificantes para quien no conjeture su origen.³⁹

Para decirlo en términos beuchotianos, es la confluencia de la univocidad y la equivocidad de los conocimientos y saberes, venidos de diversos horizontes, las que por la dialéctica se busca una dialogicidad común, entre la objetividad cientificista positivista y la subjetividad equivocista; respectivamente, se busca a través de la dialéctica y la dialógica, el *justo medio* y la *proporcionalidad* de los dos polos epistémicos contrarios y contradictorios regulados por medio de la frónesis, de la proporción y equilibrio en la dialéctica interpretativa y hermenéutica. Esto es, allí “donde confluyen lo unívoco y lo equívoco, deparando y constituyendo lo analógico. Se hermanan la cara metonímica, que se inclina a la univocidad, y la cara metafórica, que tiende a la equivocidad. Como contradictorios conciliados”.⁴⁰ Porque en el ejercicio del pensar del ser humano conviven y se equilibran lo metonímico con lo metafórico. Por el primero el ser humano sabe de su cercanía y relación en el mundo, mientras que por el segundo transita a través de significados de un lugar a otro.

Por ello,

³⁹ Umberto Eco, *Los límites de la interpretación. Palabra en el tiempo*, Barcelona, Lumen, 1998, p. 18.

⁴⁰ Mauricio Beuchot, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016, p. 55.

La hermenéutica es ciencia y es arte. En efecto, si entendemos, siguiendo a Aristóteles, la ciencia como un conjunto estructurado de conocimientos, en el que los principios dan la organización a los demás enunciados, podemos considerar como ciencia a la hermenéutica; y si entendemos —igualmente con Aristóteles— el arte o técnica como el conjunto de reglas que rigen una actividad, también podemos ver la hermenéutica como arte, que enseña a aplicar correctamente la interpretación. Esto es a semejanza de la lógica, que también es ciencia y arte: construye ordenadamente el *corpus* de sus conocimientos, y los dispone en reglas de procedimiento que se aplican a los razonamientos concretos, a los silogismos.⁴¹

Ante esta nueva realidad, es necesario hablar desde las ciencias, la filosofía, las humanidades y la cultura, de una antropociencia y tecnología, como antes, en otro lugar, ya hemos hablado de la antropológica. Lo cual requiere reconocer la importancia del ser humano en el *poiesis* como ser biopolítico históricamente situado, como un modo de ser y estar en la vida y el mundo.

En el entendido de que no se ha hecho un análisis suficiente sobre lo que significan y sobre cuál es el verdadero alcance de las epistemologías y de las mediatizaciones de la observación directa, a través de las nuevas tecnologías y del cálculo, se requiere del ejercicio, la practicidad en su sentido positivo, del *ethos* de las culturas en el mundo de la vida, lo cual hace posible diferenciar la “vida pasiva” o contemplativa de la “activa”, para concluir que no es definitivamente ni una ni otra en las formas del comportamiento humano de plasticidad en su relación y ejercicio, sino analogicidad dialéctica y dialógica complementaria del ser humano.

Peter Sloterdijk considera que el ejercicio como pragmática praxología,

Conforme a su naturaleza, la vida —del sujeto— ejercitante constituye un ámbito de mezcla: aparece como contemplativa sin renun-

⁴¹ *Ibid.*, p. 15.

ciar por ello a rasgos de actividad; aparece como activa sin perder la perspectiva contemplativa. Es ejercicio, es la forma más antigua y de mayores consecuencias de una praxis autorreferente: sus resultados no confluyen en objetos y circunstancias externas, como sucede al trabajar y producir, sino que configuran el ejercicio mismo y lo ponen “en forma” como sujeto capaz de hacer cosas. El resultado del ejercicio se muestra en la “condición” actual, es decir, en el estado de capacitación del ejercitante, que según el contexto, se describe como hábito, virtud, virtuosidad, competencia, excelencia o *fitness*. El sujeto, considerado como asiento de sus series de entrenamiento, afirma y potencia sus habilidades en tanto que se somete a sus ejercicios oportunos; entre éstos se encuentran los que tienen un mismo nivel de dificultad, que hay que valorar como ejercicios de mantenimiento, y aquellos que, con un grado creciente de dificultad, han de considerarse ejercicios de desarrollo.⁴²

Las ciencias, las humanidades y las filosofías en la deconstrucción y restauración semántico-conceptual se han originado en la restauración epistemológica nuevos campos del conocimiento, de epistemologías novedosas y del surgimiento de diferentes e innovadores saberes y conocimientos. Sin embargo, aún permanecen algunas constantes cognitivas significativas, la reorientación de los saberes de los conocimientos en la relación fenomenológica y dialógica, para plantear una ontología circunstanciada en la fenomenicidad del acontecer en la temporalidad histórica.

Por tal razón,

[La] hermenéutica analógica pretende responder a las inquietudes y demandas del hombre de hoy. Trata de hacer algo por él, en este momento en que la ciencia y la técnica amenazan con estrangularlo por su exigencia tan rigorista de exactitud, y en que las humanidades lo amagan con distenderlo y atomizarlo por su relativismo tan excesivo. Una hermenéutica como la que propongo podrá darle apertura sin

⁴² Peter Sloterdijk, *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Madrid, Siruela, 2009 (Col. Biblioteca de Ensayo), pp. 12-16.

fragmentación, y podrá ofrecerle exactitud sin rigidez. Tanto en las ciencias humanas como en las tecnociencias, lo cual es ya ganancia.⁴³

EXTRAÑAMIENTO DEL MUNDO

En el mundo de hoy, en todos los horizontes y confines de la realidad histórica, se observa la retirada de la existencia profana que estaba en contacto con las ciencias a través de las diversas formas observacionales, para mediatizar y fortalecer al testigo paradójico, podría decirse excéntrico, es decir, fuera de lugar o desvinculado del objeto material, como entidad solitaria individualizadora, recluido en su intimidad; es el cambio de la objetividad por la subjetividad mediadora donde la vida teórica como visión inmediata, mirada y ética, son la expresión de extrañamiento frente a la vida habitual, de la cotidianidad de la vida de investigación y de trabajo, es decir, de la existencia humana toda.

Lo cual parece darle la razón al maestro José Gaos cuando señala lo siguiente respecto de la relación entre la ciencia y la filosofía en general:

es un caso particular de la tradicional cuestión de las relaciones entre la Filosofía en general y la ciencia también en general. Desde los orígenes mismos, en Grecia, de la Filosofía y la ciencia, que en parte y cambio del origen científico de la Filosofía, los ha tenido en ésta, a ésta ha venido quitándole sus dominios la ciencia creciente [...], hasta el punto de haberse planteado hace mucho la cuestión de absorción de todos ellos por la ciencia, con la correlativa desaparición de la Filosofía. Los filósofos, claro, han pugnado reiteradamente por salvar su propia vida, o vocación, esforzándose por reivindicar para la Filosofía un objeto, o siquiera un método propio. Objeto, por lo pronto, ya la totalidad de lo existente, ya los existentes metafísicos, ya los existentes ideales, ya los valores, ya las esencias de los existentes, ya los conceptos o siquiera los dominantes del pensamiento humano, ya la síntesis

⁴³ Beuchot, *Hechos e interpretaciones...*, p. 50.

de los resultados de las ciencias, ya estas mismas. Pero de todos estos objetos, los que menos le disputarían las ciencias, serían los objetos metafísicos o los conceptos de éstos.⁴⁴

Esto es dar la espalda a lo probable de la mayoría de los conocimientos y saberes para asumir la incertidumbre de lo improbable y lo posible. La aplicación del distanciamiento traslada a los seres humanos a la subjetivación de la teoría como experiencia personal.

Para el caso, es lo que Peter Sloterdijk llama excentricidad, como un ir hacia adentro, como si el espíritu humano se diera a la retirada del mundo exterior, donde el testigo, el observador de la practicidad material, no cuenta con puntos de anclaje exterior en la búsqueda de la veracidad, entre observadores de primero y segundo orden, como si el ser humano sucumbiera a la tentación de profanarse a sí mismo. Esto parece llevar a pensar sobre la muerte aparente de las teorías y de la ética de las formas cognitivas y epistémicas que cualifican las profesiones teóricas y formales.

Se enseña a la juventud académica a buscar el punto de vista supra-personal sin que tenga que ayunar o rezar a lo general en lo particular y a lo particular en lo general, se despierta en ellos el sentido para el lado formal de todas las cosas y así se inicia, del modo más disimulado, en la autoaniquilación de los pensantes. La moraleja de la historia reza también hoy: las personas han de hacerse tan invisibles como sea posible detrás de sus medios conceptuales. En las ciencias naturales los observadores humanos se retiran completamente tras los “cálculos” hechos con observaciones mediante aparatos, y sólo entra en juego el “factor subjetivo”, tan discretamente como sea posible, en su interpretación.⁴⁵

⁴⁴ José Gaos, “De antropología e historiografía”, en *Obras completas*, t. XV, México, UNAM, 2009 (Nueva Biblioteca Mexicana), p. 207.

⁴⁵ Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 116.

En los más de dos milenios transcurridos, los pueblos y culturas de los seres humanos han migrado de la realidad material inmediata a lo posible, hasta realizar el éxodo de los individuos, de las personas, de los conocimientos, y trascender en una forma de vida donde la inteligencia, la razón y la existencia humana yacen en un aletargamiento, hasta englobar la separación y la discordia de la ética y caer en el extremo de la vulgaridad, de un *ethos* de la moralidad en su sentido escurridizo y la pérdida de los principios regulativos de la relaciones de reconocimiento y respeto del otro y de la naturaleza.

Se cae en la transgresión permanente de los límites de las formas éticas de convivencialidad, para darse la retirada del mundo exterior y a la vez, se da el abandono de sí mismo. Esto coloca a las profesiones teóricas en estado de atonía agónica del desplazamiento, para proliferar formas de pragmatismo y de inmediatez, donde las personas han de hacerse invisibles, como sea posible, de sus construcciones conceptuales. Por ejemplo, en las ciencias naturales, los científicos se separan y refugian detrás del cálculo matemático y los aparatos de alta tecnología, donde, como dijimos, la subjetividad y la intuición sólo participan muy discretamente y plantean la interrogante de cómo es posible la interpretación.

Parece ser que los teóricos están en retirada de lo propio, de aquello de lo que era la razón de ser de la actividad propia; el primado del método pasa a un segundo nivel, donde la primacía del objeto se convierte en una ontofenomenología casi personal. La labor científica se ejerce como una profesión habitual y rutinaria. Parece que el proyecto de dominio del mundo y control de la realidad se ha convertido en una tarea de rutina.

Es decir, en la realidad mundial

A menudo, frente a la profesionalidad epistémica hay una segunda vida en situaciones libres de ciencia, en las que el sujeto de la teoría se siente más o menos claramente constreñido a las formas percepción y pensamiento de la vida ordinaria. La existencia en lo cotidiano sirve

así de ejercicio de compensación no declarado frente a los parcialismos inherentes, frente a la ciencia practicada profesionalmente. A la cotidianidad de la vida se une la extracotidianidad del arte para reproducir el arte, la implícita abundancia de las experiencias vitales espontáneas bajo formas explícitas. Contamos con el arte para no sucumbir ante las artificiosidades, de nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos, producidas por la ciencia.⁴⁶

Por esto mismo, es necesario abrir las nuevas concepciones de las ciencias sociales y naturales, de las tecnologías, de las humanidades y de las filosofías y reorientarlas para buscar nuevos y ricos horizontes científicos, tecnológicos y filosóficos; como a la vez, relacionarlas, de forma “rizomática”, en el surgimiento de nuevas ciencias, con las humanidades, con la hermenéutica, con la filosofía, con las tecnologías, allí donde no siempre coinciden los tiempos, los cruces de teorías y las formas de concebir las ciencias, etcétera.

La diversidad de temas, de problemas, de enfoques y de métodos requieren de la reconstrucción con nuevo sentido y significación de alcances teóricos y epistemológicos; en un momento histórico temporal donde se da la fragmentación de los discursos totalizadores en múltiples variadas especialidades y subdisciplinas, hasta constituirse en un proceso epistémico depurador y vigorizante.

Empero, existe el problema aún no resuelto, hasta hoy, de que todo ello, a pesar de los aspectos positivos y negativos de cambio y de transformación, en el presente se ha convertido, de un tiempo vivo historizado, en un mundo filosófico y científico, aparentemente fragmentado y dividido, que obliga a la reconfiguración reconstructiva, hasta convertirse en la constante de la *Filosofía*, de la *Ciencia*, de la *Tecnología* y de la *Cultura*.

Este es un fenómeno de la modernidad definido por algunos especialistas como fragmentación, disociación y separación, por

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 116 y 117.

su carácter excluyente y selectivo. Sin embargo, es posible decir que la modernidad como categoría filosófica, social y cultural, no tiene una definición precisa; más aún, puede decirse que no es fácilmente definible. Para su estudio sólo es posible acercarse a ella por algunos de sus atributos comunes, como: la *razón*, la *racionalidad*, la *objetividad* y la *subjetividad*, la *libertad*, la *justicia*, la *cientificidad*, el *progreso*, la *historicidad*, la *totalidad* y las *totalizaciones*; lo *superior*, lo *inferior*, la *temporalidad*, la *continuidad*, el *retroceso*, la *existencia*, la *vida*, la *diversidad*, la *nación*, la *etnia*, el *Estado*, las *instituciones*... etcétera.

Con la aparición de principios como éstos, dentro de un tiempo histórico y social moderno alternativo radical, se originó una nueva fase en el desarrollo histórico, social, económico, político y cultural, en constante progreso y transformación. A esto es a lo que se le dio el nombre de *modernidad radical alternativa*, en la medida de que ponen en cuestión los estatutos de la modernidad occidental.

Empero, por ello, los rasgos conceptuales y terminológicos unificadores de las ciencias y de las instituciones modernas, tan esenciales a la modernidad en general, pueden o no ser elementos disgregadores en la llamada posmodernidad, la que de acuerdo con algunos estudiosos, se expresa en la fragmentación discursiva, en la dispersión, pero también en la unidad de la diversidad, de la diferencia y de la pluralidad de conocimientos; en la defensa de las naciones interétnicas hasta el extremo de potenciar y fortalecer el “espíritu de la tribu”, donde domina el eclecticismo, el barroquismo, el “neobarroquismo” y la existencia de la cotidianidad como subjetividad existencial históricamente circunstanciada; a la vez, se da la oposición al concepto de *Totalidad* ontológica hegeliana-marxista y a las totalizaciones parcializadas y dialécticas; se declara *la muerte de la metafísica, de la ontología, del ser, del sujeto, de Dios y el fin de la historia*, como de las viejas formas de comprender y de analizar la *realidad* mundial.

La modernidad triunfó cuando el ente como existencia, en lugar de estar en la naturaleza, reconoció en él a la naturaleza, esto fue tomar conciencia histórica diferenciada y de alteridad. Porque sólo existe producción del sujeto cuando la vida reside en el indi-

viduo. El individuo no es más que la unidad particular donde se mezclan y sintetizan razón, pensamiento, experiencia, conciencia y realidad. Sujeto es el paso para manejar la terminología freudiana, del *ello* al *yo*; es el control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal y el individuo se convierta en actor y se inserte en las relaciones sociales, las que transforma.

El individuo únicamente llega a ser sujeto al separarse de sí mismo, oponiéndose a la lógica de dominación social a través de una lógica de la libertad, de la libre producción de sí mismo, lo cual conduce a afirmar al sujeto y sus derechos, en un mundo donde el *ser humano* ha sido *transformado* en *objeto*, en sujeto mediatizado por los imaginarios sociales, las ideologías y las tecnologías.

Esto implica una reformulación de la teoría de las ideologías, lo cual concierne al proceso de simbolización que se emplea en la comunicación humana y las perturbaciones que dan lugar al psicoanálisis, considerados como indicadores de las patologías lingüísticas. Los mecanismos del inconsciente no pueden ser considerados como cosas, sino como “símbolos disociados”, “motivos deslingüistizados” o “desgramatizados”.

En este sentido,

Psicoanálisis y crítica de las ideologías comparten en efecto la misma obligación de explicar e interpretar distorsiones que no son accidentales sino sistemáticas, en el sentido de que forman subsistemas organizados en el texto de la comunicación interhumana. Estas distorsiones son la ocasión de la incomprensión del sujeto por sí mismo. Por esta razón, para dar cuenta de estas distorsiones, tenemos la necesidad de una teoría que no se limite a restaurar el texto integral, no mutilado y no falsificado, sino que tome por objeto los mecanismos mismos que alteran y falsifican el texto. Estos mecanismos, es cierto, exigen que el desciframiento interpretativo de los síntomas y de los sueños rebase una hermenéutica puramente filológica, en la medida

en que es la significación misma de estos mecanismos de distorsión la que se vuelve problemática.⁴⁷

Éste es el *tiempo vivo y presente*, de una modernidad alternativa radical que requiere construir regímenes semánticos, discursivos, simbólicos e interpretativos de la presencia y de la experiencia interna y externa del ser humano y de las sociedades, de un modo de construir y explicar la historicidad discursiva, la praxológica y la simbólica desde la hermenéutica analógica simbólica e icónica.

Lo cual implica la necesidad de la resemantización, de reconstruir, conceptual y categorialmente, campos de conocimiento en el tiempo vivo, dialéctico, procesual e histórico, en el ejercicio del pensar, de analizar, de imaginar y *poetizar* sobre la realidad. Es la parusía concebida como presencia, considerada como el presupuesto teórico-epistémico irrepresentable material y formalmente, que se encuentra allí como representación permanente en la posmodernidad occidental y que ha potenciado una forma nihilista y relativista de la filosofía.

Desde nuestra perspectiva, la revolución copernicana sugerida por Kant en la filosofía y en las ciencias modernas es derruida por la ontología existencial de Heidegger en el siglo XX.

Insistiríamos,

Sin embargo, esta idea de modernidad va a ser disuelta en siglo XX por personalidades como Heidegger, quien declara el “fin de la razón” y de la Filosofía, en un texto relevante: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*. En Heidegger es central la discusión sobre lo posmoderno y el “fin de la metafísica”. En texto posterior a *El ser y el tiempo*, señala que la técnica es la consumación de la metafísica. Por lo mismo se puede decir que lo moderno es el tiempo máximo de la *entificación* del ser, facilitado por la superación de sujeto/objeto. Característica de la problemática filosófica e histórica moderna. Se-

⁴⁷ Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 2009, p. 71.

gún Heidegger, el “olvido del ser” no es una situación accidental, ni un problema de conocimiento que tendría el “mundo ante los ojos”, de acuerdo con el lenguaje de *El ser y el tiempo*.⁴⁸

Esto es mucho más grave de lo anteriormente señalado respecto de la modernidad. Por ello, según Anthony Giddens,⁴⁹ es imprescindible inventar nuevos términos y considerar a los posmodernos como insuficientes e inconsistentes. Es necesario reexaminar y reescribir la naturaleza de la modernidad de las ciencias sociales y naturales, de las cuales puede decirse que, hasta la actualidad, la han entendido de forma deficitaria o, en su defecto, de manera muy positivista, en cierta forma mecanicista e insuficiente.

Es urgente reconstruir y reinterpretar la *modernidad* como categoría *radical alternativa*, lo cual requiere radicalizar el sentido y la interpretación de ella. Esto sería una proposición nueva, que iría más allá de la fórmula de Jürgen Habermas, que la considera como “modernidad incompleta” e “inconclusa”; desde nuestra perspectiva, la modernidad en general es forma abierta a los cambios de perspectiva y de orientación filosófica, científica y cultural; con oposiciones, contradicciones, contrariedades, violencias materiales y simbólicas, y que tiene que ser mirada desde un horizonte histórico de sentido.

En la actualidad, en las filosofías de aquí y de allá, está implícita la necesidad de mantener abierto el campo de tensión entre los polos representados de los diversos estilos y corrientes filosóficas como los de la analítica, de la filosofía del lenguaje, de la filosofía política, de la antropología filosófica, de la eticidad, de la hermenéutica, de la fenomenología, de las filosofías y de las teologías de la liberación, del pensamiento crítico, del *ethos* de la cotidianidad,

⁴⁸ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007, p. 39.

⁴⁹ *Cfr.* Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 2002.

de la filosofía de la vida cotidiana, del sentido del tiempo, de la historicidad, de las filosofías de la ciencia, etcétera.

Esto requiere desentrañar el viejo problema: el dilema de la verdad y de la interpretación, que implica un análisis de nuestro presente en dimensión de lo posible desde la forma tensionada de la opción utópica, hasta inscribirla, como señala Giacomo Marramao,⁵⁰ en una *ontología de la contingencia*, aunque no de la insuficiencia y de la inconsistencia ontoepistemológica.

Es ineludible insistir en que la época moderna ha perdido su territorialidad, al ya no ser más Europa el centro de los saberes, de los conocimientos, de las filosofías, de las humanidades, de las ciencias y de las tecnologías, porque todo ello se ha descentrado y nomadizado geográficamente, para convertir en centro a la *humanidad*, como categoría ontológica y ética.

La modernidad alternativa radical puede ser entendida como la reescritura hermenéutica de la analogicidad hacia un desplazamiento vigoroso de los paradigmas narrativos anteriores, para reconstruir y resemantizar el análisis de los discursos, de la historicidad de las diversas realidades filosóficas, políticas, sociales, económicas, culturales.

En efecto, cuando examinamos el pensamiento y los textos recientes, la afirmación de la “modernidad” de esto o aquello suele implicar una reescritura de los relatos mismos de la modernidad que ya existen y se han convertido en saber convencional. [...] Por lo tanto, todos los temas a los que se apela en general como un modo de identificar lo moderno —autoconciencia o reflexividad, mayor atención al lenguaje o a la representación, la materialidad de la superficie pintada y así sucesivamente—, todos estos rasgos son meros pretextos para la operación de la reescritura y la generación del efecto de asombro y convicción apropiada para el registro de un cambio de paradigma. Esto no significa decir que esos rasgos o temas sean ficticios o irreales;

⁵⁰ Cfr. Giacomo Marramao, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, España, Gedisa, 2011.

no es sino afirmar la prioridad de la operación de la reescritura sobre las presuntas intuiciones del análisis histórico.⁵¹

El proceso histórico, social y político mundial permite observar las rupturas entre los campos de conocimiento histórico, lo que requiere reconceptualizar y resemantizar las diversas y variadas versiones que sobre la modernidad se han tenido a lo largo de la historia hasta la actualidad, de un tiempo presente, vivo y pujante, para dar cuenta de su valor, sentido y alcance explicativo de la realidad histórico social que hoy se vive.

En la sociedad contemporánea, el individuo, de hecho, no es un sujeto “condenado a la libertad” de realizarse a través de sus proyectos existenciales: es sólo una puntualidad quebrada, presa de fuerzas alienadas cuasi “naturales” que no se pueden “mediatizar” ni “dialectizar”, y que funcionan, por tanto, como una “segunda naturaleza”. Por esta razón el enfoque freudiano que niega al Yo su autonomía y describe la dinámica pulsional “naturalizada” a la que está sometido todo individuo está mucho más a la altura de la condición actual que la glorificación de la creatividad humana, de las sublimes relaciones amorosas, etcétera.⁵²

Esto da en qué pensar, al interpretar los signos y señales indicativas, que desalienta el libre ejercicio del pensar y de la práctica política, lo cual desalienta la comunicación de ideas claras y distintas cartesianas. No obstante que la riqueza de signos lo dota de una profundidad que sólo consiste en su reticencia a las convenciones de la comunicación corriente en que se funda el orden social y político.

⁵¹ Fredric Jameson, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Argentina, Gedisa, 2004, pp. 40 y 41.

⁵² Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*, España, Akal, 2017, p. 28.

III. PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LA DISCIPLINA, LA INTER Y LA TRANSDISCIPLINA

EL PENSAR FILOSÓFICO Y LA METODOLOGÍA
DE LA COMPLEJIDAD

La investigación y docencia en humanidades y ciencias (sociales y naturales) en América Latina y el Caribe y, en particular, desde la propia experiencia de la UNAM (como es el caso de la Facultad de Filosofía y Letras, la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, el Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias y Humanidades, el Posgrado en Estudios Latinoamericanos, algunos de ellos, durante cerca de cincuenta años o más), han desarrollado la *metodología de la complejidad multidimensional*¹ tanto en la enseñanza como en la docencia

¹ La *metodología de la complejidad multidimensional*, el nombre fue derivado de la amplia obra filosófica y científica de Edgar Morin, sobre *El método* y otros trabajos del autor, referidos al estudio incluyente de lo disciplinar, lo inter, trans y multidisciplinar, como forma problematizadora del pensamiento de la complejidad para entender la *totalidad* de la *realidad* ontológica y fenoménica, en relación dialéctica y dialógica con las disciplinas y los diversos campos del conocimiento y los saberes.

y la investigación, y lo han hecho en varias etapas, que van de la disciplinariedad a la inter, trans y multidisciplinariedad.

Así, en la utilización de la metodología compleja multidimensional en su aplicación y estudio, se van perfilando los problemas pasados, presentes y futuros de nuestra América, el Caribe y el mundo; esta es problemática de estructura muy compleja tanto en la distribución como en las modalidades de organización, funcionamiento y articulación de funciones como con los vínculos académicos, de investigación y administración de recursos y difusión en la disseminación de los productos de investigación y resultados. Con ello, se ha buscado cubrir las tres líneas fundamentales de la Universidad Nacional Autónoma de México: investigación, docencia y difusión de la cultura.

La educación básica, media superior, superior y posgrado; la universidad, los institutos, los centros, escuelas y facultades, las instituciones de educación superior en general, en México y en nuestra región poco a poco se han convertido en el espacio idóneo para el desarrollo y crecimiento de la metodología de la complejidad disciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar. Esta metodología clasificatoria combina y relaciona campos heterogéneos de conocimientos de las diversas disciplinas humanísticas, y de las ciencias: sociales y naturales, tecnologías, educación, en analogía dialógica con los conocimientos y saberes de las disciplinas, con la intencionalidad fenomenológica de construir relaciones interdisciplinarias, transdisciplinarias, en la búsqueda y construcción de nuevos horizontes epistemológicos y ontológicos tanto en la investigación como en la docencia; es una labor sumamente compleja, de no fácil explicación, pero funcional y operativa en su aplicación y alcances. Si bien los resultados de la disciplina, la inter y la transdisciplina han sido complicados, no obstante han permitido descubrir avances, confluencias y distanciamientos en los diversos y variados campos del conocimiento y de los saberes.

La realidad mundial del siglo XXI muestra grandes transformaciones de las identidades históricas, microhistóricas, naciona-

les, regionales y mundiales en el tránsito del mercado globalizado; la circulación de redes de intercambio de relaciones intelectuales, culturales, económicas, sociales, educativas donde se observa la conformación de novedosas formas de interacción y reciprocidad en experiencias y conocimientos entre las comunidades humanas, grupos sociales y culturas alrededor del mundo; todo lo cual no sólo puede ser estudiado de manera disciplinaria, sino por medio de relaciones de intercambio de experiencias interdisciplinarias y transdisciplinarias con las comunidades científicas y la sociedad; donde se encuentran los individuos y sujetos interesados por encontrar respuestas a un problema común, y donde inciden las diversas disciplinas y campos de conocimiento de forma interdisciplinaria.

Por ello, todos los campos del saber, de la ciencia, de la tecnología, la política, las ciencias sociales, las ciencias naturales y las humanidades requieren reorientar su hacer y su quehacer para garantizar (aunque sea mínimamente) el equilibrio de las relaciones humanas en el sistema mundo, el capitalismo y las economías, intentando respetar la diversidad cultural humana, histórica y social, lo cual implica reconocer que la realidad mundial está conformada por una pluralidad de escenarios que tienen en común el problema de la comprensión y entendimiento éticamente responsable, más allá de las formas egoístas del capitalismo global, que de forma irracional crece y mediatiza todo lo valioso éticamente humano.²

Edgar Morin³ señala que la combinación disciplinar es multidimensional, orientada a la construcción de nuevas identidades conceptuales en el proceso dialéctico y dialógico de los conocimientos, en el transcurso procesual de la construcción de marcos

² Mario Magallón Anaya, “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad”, en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, núm. 1, abril-septiembre de 2014, p. 52.

³ Cfr. Edgar Morin, *El método, t. 1: La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1986.

teóricos conceptuales y explicativos en los que se dan, en muchos casos, síntesis epistemológicas complejas en la arquitectura de nuevas disciplinas científicas y humanísticas, lo cual constituye el “bucle” de la complejidad de los saberes y conocimientos. Esto rompe con el *conocimiento reduccionista disciplinar*, para combinar y plantear diversos campos del conocimiento científico, social y humanístico, dialéctica y dialógicamente abiertos.

La *Teoría general de los sistemas* de Karl Ludwig von Bertalanffy,⁴ de los años cincuenta del siglo XX, muestra el hecho indiscutible de que la mayoría de los objetos de la química, la física, la astronomía, la biología, la sociología, los átomos, los organismos, las sociedades, los astros, las galaxias, forman sistemas compuestos de partes diversas que se integran en un todo organizado; a la vez, se encuentra que el todo es más que el conjunto de las partes que lo constituyen.

Por la misma época aparece la cibernética (1948),⁵ que establece los principios de la organización de aparatos que conforman programas informacionales y dispositivos de regulación, esto hace imposible reducir el conocimiento a las partes constitutivas. La organización del conocimiento en sistemas va a formar propiedades generales desconocidas para las partes del todo si éstas son tratadas e imaginadas aisladamente. Por lo anterior Edgar Morin planteó las “emergencias”, metodologías complejas ante la necesidad y urgencia de tratar con la totalidad dialéctica.

Por ello, ante

⁴ Cfr. K. L. von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México, FCE, 1976.

⁵ El padre de la cibernética es el norteamericano Norbert Wiener. Nació en Columbia, Missouri, Estados Unidos de Norteamérica, el 26 de noviembre de 1894 y murió en Estocolmo, Suecia, el 18 de marzo de 1964. Matemático estadounidense fundador de la *cibernética* en 1948. Acuñó el término de cibernética en su libro *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, publicado en 1948. La cibernética es el estudio interdisciplinario de la estructura de los sistemas reguladores de las relaciones entre máquinas y animales.

[L]a ausencia de consenso en torno de los frentes más prominentes de la ciencia actual no se debe ni se reduce a la diversidad de inclinaciones de quienes trabajan en ella, así tampoco a circunstancias netamente objetivas o empíricas, como el aumento de campos y objetos de estudio o la existencia de diversos modelos y parámetros de evaluación. Ambas clases de factores son más bien manifestaciones concomitantes del problema, el cual se origina en la ciencia misma, en su entramado interno, en la proliferación intensiva y extensiva de sus elaboraciones teóricas y de sus repercusiones prácticas; en una palabra, en su *complejidad creciente*, que por principio de cuentas es irreductible a una única línea de factores y relaciones causales.⁶

Por ejemplo, para ese tiempo, en el estudio de las propiedades de un ser vivo era del todo desconocida la cadena de la forma constituyente molecular orgánica, consecuencia de la separación y aislamiento de ésta; ello emerge desde dentro por la reorganización y retroactuación sobre las moléculas constitutivas de los organismos vivos. Para entonces, *las ciencias disciplinarias eran predeterminadas y limitadas artificialmente*, las que por su estructura organizativa se encontraban como dominantes en la investigación y la docencia, a tal grado que el pensamiento científicamente sistémico quedó congelado por mucho tiempo, alejado de las ciencias humanas, sociales, e incluso de ciertos campos de la naturaleza.

Ciertamente, las diversas teorías de la complejidad conducen a la conclusión de que en todos los niveles la realidad está conformada por sistemas, subsistemas, megasistemas dinámicos, pero no se infiere de ninguna manera que la complejidad como tal consista en un grupo homogéneo y universal de regularidades sobre cuya base sea factible integrar el conocimiento de todos los fenómenos habidos y por haber. Lejos de eso, la investigación científica y la reflexión filosófica se enfrentan a la tarea de explorar y discernir las diferentes formas

⁶ Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral, “Introducción”, en Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral [coords.], *Complejidad y pensamiento crítico*, México, Universidad de Guanajuato, 2009, p. 11.

de complejidad existentes, no para procurar su unificación mediante una fórmula general y absoluta [...], sino de cosas emergentes que derivan de su interacción y deciden en cada caso la evolución de la realidad.⁷

Lo cual muestra la carencia e inadecuación en los saberes disciplinarios porque, insistiríamos, en la investigación disciplinar sólo se miran trozos o partes separadas de la totalidad del objeto real; el estudio de los problemas y las realidades demuestran las insuficiencias de lo disciplinario que impiden captar o reconocer los conjuntos complejos, las relaciones e interacciones del todo y las partes; esto hace difícil establecer relaciones con las entidades del conocimiento en la diversidad de dimensiones ante la urgencia de abrirse y plantear la investigación desde lo inter, trans y multidisciplinario; éstas son expresiones multidimensionales, transversales, pero también transnacionales y globales, lo que permite mirar los problemas principales globalmente. En cambio, la alta especialización disciplinaria obstaculiza mirar analíticamente la complejidad y lo global.

De este modo los desarrollos disciplinarios de las ciencias no han aportado sólo las ventajas de la división de trabajo, sino también los inconvenientes de la súper-especialización del encasillamiento y el fraccionamiento del saber. No sólo han producido el conocimiento y la elucidación sino también la ignorancia y la ceguera.⁸

Es aquí donde la filosofía ha de contribuir al desarrollo del pensamiento crítico problematizador de los conocimientos y saberes, a través del permanente preguntar y repreguntar sobre el cómo, el porqué, el para qué, el cuándo; la filosofía reflexiona sobre las for-

⁷ Rodolfo Cortés del Moral, "Filosofía y complejidad", en Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral [coords.], *op. cit.*, p. 56.

⁸ Edgar Morin, *La mente bien ordenada. Los desafíos del pensamiento del nuevo milenio*, España, Seix Barral, 2010, pp. 15 y 16.

mas de conocer y analizar los problemas del conocimiento y de la condición humana. La filosofía actual dominante se ha reducido a una *forma disciplinaria* de *hiperespecialización*, encerrada sobre sí misma y poco abierta al diálogo con otros campos del conocimiento.

Por esto mismo, consideramos que la filosofía tiene que volver la mirada a la tradición y a la historia del filosofar en el tiempo; recuperar los principios fundantes de la ciencia, porque la filosofía es la ciencia primera de los fundamentos de los diversos campos del conocimiento, como diría Aristóteles, y la intencionalidad ontológica y fenoménica de su hacer y quehacer sólo es posible en la temporalidad histórica.

Es decir, la filosofía es el espacio ontológico y epistemológico donde todo ha de ser cuestionado, incluso los propios principios. En este sentido la filosofía es “duda radical” platónica, que aporta su poder reflexivo e interrogativo sobre los conocimientos científicos, filosóficos, humanísticos y culturales de manera interdisciplinaria.

De tal manera, la filosofía es el espacio donde la educación, la enseñanza y la escuela juegan un papel importante en las directrices psicopedagógicas, cognitivas y de conocimientos en la formación de ser humano. Esto permite orientar y dirigir a los estudiantes, los docentes y a todos aquellos participantes comprometidos en la práctica educativa, para ir más allá de lo disciplinar e internarse en lo interdisciplinar.

Así,

La educación en general debe responder a las necesidades sociales, políticas, económicas, de producción, científicas, tecnológicas y culturales de los propios países. Desde un proyecto bien definido, en cuanto sus objetivos y metas, en los que todos los latinoamericanos han de incorporarse en las llamadas “competencias” de formación y producción de conocimientos con ventajas, como sujetos de cambio social. Allí donde todos los ciudadanos sean incluidos en la llamada

sociedad del conocimiento como entes capaces de construir creativamente su propio futuro.⁹

La *Filosofía* se constituye de filosofías. Sin embargo, en las relaciones de poder económico, intelectual, moral, de control y dominio, las filosofías metropolitanas e imperiales establecen una forma de colonización, pero también de autocolonización y dependencia de las conciencias filosóficas “marginales”. Por lo tanto, es necesario ir más allá de todo ello, porque el filosofar y la filosofía son una cualidad propia del ser humano: de *todo ser humano*.

El discurso filosófico, para serlo, tiene que ser un ejercicio racionalmente crítico de los problemas que aquejan la existencia y la vida toda en el mundo. Las filosofías son discursos de las diversas expresiones humanas, las cuales no por ser distintas son inferiores o superiores sino, simplemente, diversas y complejas; esta es la manera del pensar humano. Porque el pensar es una exclusiva del ser humano. Porque lo universalmente humano es el pensar, el filosofar, esto es lo que define lo humano.

Leopoldo Zea señala que a la filosofía y al filosofar se entra con ideas diversas sobre el problema filosófico, donde

Lo único que parece permanecer es el concepto de filosofía; pero su sentido cambia en cada filósofo. Todos ellos se llaman filósofos y hacen filosofía, pero lo que hacen es completamente distinto. Cada pensador nos ofrece una definición sobre la filosofía que, más o menos, excluye o niega la del otro. Cada filosofía afirma su derecho frente a otras filosofías. El concepto filosofía se muestra como deducido de

hechos de muy distinta clase. Por ello, para saber qué es la filosofía, tendremos que hacernos cargo de lo que la filosofía ha sido para cada uno de los filósofos [...]. Por lo tanto hay que decir que se ha tenido

⁹ Mario Magallón Anaya, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC-UNAM, 2012, p. 65.

siempre la idea de que la filosofía se refiera a la Verdad, y esto es cierto, pero además se afirma que la verdad buscada por la filosofía, es algo eterno y permanente, lo que también es cierto. Lo que ya no es cierto es que las verdades encontradas por la filosofía sean verdades eternas y permanentes, porque quienes afirman tal cosa entienden por verdades de la filosofía, las verdades de *su* filosofía.¹⁰

El problema de la filosofía como el de la interdisciplinariedad no radica en la falta de significados de las palabras, por el contrario, éstas están cargadas de significados lógico-formales, de simbólicas y de iconografías; también de significados contradictorios, contrarios, opuestos y aporéticos.

En fin, el concepto de filosofía e interdisciplinariedad son complejos y plurales, ya que la idea de interacción entre los diversos campos de conocimiento tiene que ver con numerosas tareas de distintos niveles conceptuales y epistemológicos, desde un *núcleo problemático y problematizador*. Estas diferencias aparecen como una disputa sobre la terminología filosófica conceptual y epistemológica, al llamar al cruce disciplinario, inter, trans y multidisciplinario, desde un enfoque que pretende integrar un “modelo” de construcción formal y práctica o, más bien, “paradigmática”, que se busca integrar en la transdisciplinariedad y el pensamiento de *la complejidad*.

Todas estas afirmaciones requieren ser codificadas en una terminología lógico-formal, semiótica y semánticamente, las que reflejan diferentes nociones de lo que constituye una disciplina en el pensamiento complejo, desde una perspectiva filosófica, sociopolítica, cultural y científica; lo cual refleja diversas posiciones teórico-epistémicas con respecto a si la interdisciplina es un asunto de investigación y educación o, simplemente, un problema administrativo, o como sería el caso de los Estudios Latinoamericanos, las humanidades, las ciencias sociales y naturales en la Universidad,

¹⁰ Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1977, pp. 13-14.

los institutos, los centros de investigación y las empresas globales, en nuestra América y el mundo, lo cual ha sido considerado como un problema demasiado complejo.

En el mundo contemporáneo, la investigación filosófica ha tenido que abandonar los enfoques analíticos en aras de desarrollar planteamientos más acordes con el entramado teórico y la diversidad estructural de la realidad circundante. Esta exigencia la encontramos en diferentes órdenes teóricos, tanto en el plano de la ciencia básica como en el de la investigación aplicada. Sin embargo, es principalmente en el plano filosófico donde la búsqueda de nuevas interpretaciones de lo real se ha centrado en identificar las argumentaciones epistemológicas, las constelaciones teóricas, los juegos de lenguaje y el andamiaje discursivo sobre la complejidad del mundo actual.¹¹

Por esto, la filosofía no puede concebirse hoy depurada de la accidentalidad existencial, debido a que lo accidental fenoménico como problema es el motivo de reflexión de la filosofía, porque el ser humano es una entidad histórica y, por lo tanto, finito. Por ello, el filosofar y la filosofía, como obra humana, son finitos, como finito es el saber y el conocimiento. Sin embargo, esto no cancela la pretensión de universalidad incluyente de la diversidad humana y social sino que demanda una forma de reflexión metódica y dialécticamente abierta, en constante construcción teórica y epistémica en la practicidad filosófica de su hacer y quehacer.

De tal modo, y no obstante que el filósofo reconoce su gusto e inclinación por la evidencia y búsqueda de sentido, por la diversidad de los saberes y conocimientos y las relaciones disciplinarias e interdisciplinarias, empero, este ejercicio de pensar las teorías de la complejidad inter y transdisciplinar no busca la precisión conceptual, sino relaciones y combinaciones dialógicas, dialécticas y

¹¹ Javier Corona Fernández, “Complejidad, orden tecnológico y pensamiento crítico”, en Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral [coords.], *op. cit.*, p. 285.

confluencias, contradicciones y oposiciones, lo cual resulta ser muy problemático; por ello, no necesariamente es una construcción conceptual absolutamente precisa, porque toda filosofía realiza un ejercicio dialéctico de interpretación y explicación en el filosofar, donde la temperancia y prudencia han de ser ejes en la arquitectura conceptual; lo que nos descubre la relación del ser con el pensar en la construcción ontoepistemológica.¹²

De esta manera, la filosofía tiene que reconocer sus limitaciones y dar apertura a las nuevas formas de relación en la construcción epistemológica.

El pensamiento formal y lógicamente constituido debe nutrirse de la fuerza *energética* de los contenidos del pensamiento vivencial, de la capacidad y el rendimiento intelectual. La capacidad de abstracción del intelecto en sí puede y debe brotar de la intuición concreta de imágenes y expresiones simbólicas de la vida y de la existencia misma. [...]

La filosofía real, efectiva, no se reduce al mero manejo de conceptos abstractos vacíos, sino, por el contrario, es la elaboración de vivencias de las experiencias intensas las cuales han sido traducidas al lenguaje del espíritu racional socializado.

Esta es la forma creativa desde donde parte o se constituye la *sociedad del conocimiento* filosófico. La filosofía es constituyente de la *totalidad* en la unidad de la diferencia.¹³

Ante una realidad histórica y social compleja, la metodología inter, trans y multidisciplinaria demanda del instrumental teórico, epistemológico y ontológico que no rehúya la consideración histórica de los fenómenos filosóficos y culturales del neoliberalismo y la globalización; como, a la vez, no permita hacer del *texto*, los

¹² Cfr. Mario Magallón Anaya, “Crítica de la filosofía de la cultura en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez [coords.], *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014, pp. 25-26.

¹³ Mario Magallón Anaya, *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universalidad en la crisis global*, Toluca, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012, p. 28.

discursos y el *contexto* el fetiche que absolutiza el enfoque fragmentario disciplinar incompleto, que reduce la materialidad histórica de los hechos a sólo trizas del acontecer y del pensar de la existencia humana.

Por ello,

Pensar significa, ante todo, tomar distancia; presupone una separación intelectual y emocional de la realidad inmediata; quiere decir exilio, una forma de exilio es tanto interior como externa. Este exilio puede definirse de muchas maneras. Es la separación de lo real como punto de partida de una comprensión que al mismo tiempo sea capaz de abrir las posibilidades de realización encerradas en lo existente y en nuestra propia vida.¹⁴

Es importante señalar que la historia, la vida humana en todas sus manifestaciones, transcurre fuera de los textos y “las formas discursivas”, empero es a través de ellos que se analizan y contextualizan los hechos, los acontecimientos y el análisis de las expresiones semántico-discursivas, científicas, filosóficas, tecnológicas, disciplinarias e interdisciplinarias y las formas ideológicas de la totalidad histórica; las totalizaciones y las mediaciones discursivas, lo cual presupone la libertad en la practicidad del ejercicio político del hacer y del pensar.

La mayor parte de las ciencias descubren campos diversos donde los enunciados simples son falsos y “donde lo prejuizado a favor de las leyes se vuelve perjudicial”. Por lo demás ya se han formado unos principios de inteligibilidad de lo complejo y, a partir de la cibernética, de la teoría de sistemas, de la teoría de la información, se ha elaborado una concepción de autoorganización, apta para concebir la autonomía, cosa que era imposible según la ciencia clásica. La racionalidad y el carácter científico han comenzado a ser redefinidos y

¹⁴ Eduardo Subirats, “Pasado sin futuro y futuro sin pasado”, en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, núm. 1, abril-septiembre de 2014, p. 25.

hechos complejos a partir de los trabajos de Khun, Holton, Lakatos, Feyerabend. Por lo cual puede esperar que vaya progresando poco a poco una reforma del pensamiento.

Han comenzado a atarse lazos entre las dos culturas. Unos pensadores y científicos que dejaron vacía una filosofía acurrucada sobre sí misma, y que cesó de reflexionar sobre los conocimientos aportados por las ciencias.¹⁵

Reflexionar sobre la transdisciplinariedad representa una relación compleja de disciplinas en la creación de un nuevo marco conceptual y de acción, lo que es necesario para concebir el posible abordaje y construcción del objeto de conocimiento nuevo en *común*, creado por las disciplinas unidas y relacionadas en torno al objeto de estudio. Por otro lado, puede decirse que ésta es una relación de “racimos” y “bucles” complejos, muchas veces fusionados, aunque no siempre de síntesis.

Ello implica la creación y acometida de la construcción de un objeto material totalmente nuevo y que demanda la creación de un nuevo marco teórico y epistemológico, lo que hace la diferencia con la interdisciplina y la transdisciplina, porque cumple más con la función de configurar las relaciones entre las disciplinas, los conocimientos y saberes puestos en un lenguaje científico negociado en común, desde un núcleo problemático y problematizador complejo multidimensional.

De esta forma, la transdisciplina va más allá de la interdisciplina porque trasciende los objetos y marcos teóricos, conceptuales, epistemológicos y ontológicos de lo que aporta cada disciplina en el modo interdisciplinar. Esto hace pensar que la producción de conocimientos nuevos se realiza más transdisciplinariamente; ello querría decir que los límites de las disciplinas son impensables, porque las partes o trozos de las disciplinas que participan y conforman la transdisciplina ya son prácticamente indistinguibles.

¹⁵ Morin, *La mente bien ordenada*, cit., p. 119.

Estas relaciones y diferencias de lo disciplinar, interdisciplinar, transdisciplinar y multidisciplinar no son sólo académicas, sino que ahora forman parte de la vida cotidiana, entonces, puede decirse que las posibilidades y los límites e interacciones entre ellas están enraizados en la sociedad. Las diferentes teorías están ínsitas en la *metodología de la complejidad*, las que reflejan el conocimiento y la cultura de una sociedad, pero también las nuevas formas de percibir, de entender y de relacionar campos epistemológicos, ontológicos, sociales, económicos, culturales, científicos y tecnológicos.

Ante esto, es necesario plantear la reforma de pensamiento que haga posible la regeneración cultural, de la vida y la existencia; ello requiere de la problematización de la realidad y el mundo de la vida, de la naturaleza, del ser humano, la razón, el cosmos; todo esto lleva implícito el desarrollo de una democracia cognitiva en la reorganización de los saberes.

La reforma del pensamiento es una necesidad histórica clave. Hoy somos víctimas de dos tipos de pensamiento cerrado: uno, el pensamiento parcelario de la tecnociencia burocratizada que corta el tejido complejo de lo real como en rodajas de salchichón, el otro el pensamiento cada vez más cerrado replegado sobre la etnia o la nación, que divide como *puzzle* el tejido de la Tierra-Patria. Es necesario, pues, que nos rearmemos intelectualmente a base de instruirnos en pensar la complejidad, hacer frente a los desafíos de la agonía/nacimiento de nuestro “entre-dos-milenios” e intentar pensar los problemas de la humanidad en la era planetaria.

Es una reforma vital para los ciudadanos del nuevo milenio que permitiría el pleno empleo de sus aptitudes mentales y que constituiría, no la única condición, ciertamente, pero una *conditio sine qua non* para salir de nuestras barbaries.¹⁶

¹⁶ Edgar Morin, *La mente bien ordenada*, cit., pp. 135-136.

Empero, el pensamiento complejo y la reforma del pensamiento no son muy claros, porque las disciplinas que colaboran activa o pasivamente en la producción de conocimientos y saberes complejos son muy complicados de precisar; en muchos sentidos, éstos no necesariamente se integran y asimilan; sin embargo, por su dialecticidad superan las yuxtaposiciones y coexistencias epistemológicas para crear un objeto propio, muy específico.

Una multidisciplina puede ser un pluralismo disciplinar pasivo, en el que las disciplinas aportan sus perspectivas de estudio, pero en un *continuum* neutralizado, en el que no se ven sus diferencias, y se da sólo una plasta indiferenciada, que en el fondo es homogenización impositiva. O puede ser un pluralismo disciplinar activo, en el que las disciplinas aportan sus perspectivas de estudio, haciendo oír su voz propia y diferencial, pero sin integrar las aportaciones en una perspectiva construida entre todas. O puede ser un pluralismo disciplinar dinámico, en el que las disciplinas hagan oír su voz propia, se preserven e incluso se privilegien sus diferencias, pero tratando de alcanzar una cohesión, integración o coherencia que las haga trabajar para el equipo y obtener un resultado común.¹⁷

En los últimos años, las metáforas para la descripción del conocimiento han pasado de la lógica estática y estacionaria de los fundamentos y de las estructuras a una dinámica de relaciones, de redes, de sistemas, de campos y de metaforologías de acercamiento onto-epistémico y simbólicas que describen las relaciones entre los elementos conceptuales, concebidos como uniones, puntos de contacto, intersecciones, interconexiones y superposiciones en la unidad ontoepistemológica.

Así, las humanidades, las ciencias sociales y naturales, las tecnologías y todas las esferas de la sociedad de la época contemporánea global están marcadas por el deseo y la necesidad de traspasar

¹⁷ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, México, UACM, 2014, p. 81.

los límites y las fronteras de la disciplinariedad, porque la realidad impone como necesidad urgente establecer relaciones disciplinares, inter y transdisciplinarias. La hermenéutica analógica puede ayudar a concordar a unas disciplinas con otras, con sus saberes, conocimientos capacidades y habilidades, con aportaciones prácticas para integrar las diversas perspectivas y relacionarlas de forma coherente y cohesionada.

La aplicación de la analogía de proporción favorece el que se dé a cada disciplina lugar para hacer su propia aportación, integrándola de manera “democrática”, igualadora, pero sin llegar a la igualdad completa, a la univocidad. La aplicación de la analogía de atribución exige que haya un analogado principal, una disciplina rectora y que las demás la sigan; pero no una que impone, o que manda y orienta y marca camino, porque, justamente, se dedica a buscar pistas, caminos, rastros y no huellas en el sentido de rastros muertos y olvidados, sino en el sentido de rastros vivos que, icónicamente, nos guían, nos señalan la totalidad en su misma fragmentariedad.¹⁸

Al traspasar las fronteras disciplinarias se estimulan las zonas de interacción entre las comunidades de investigación y docencia, y se recrean y resemantizan los lenguajes, las semánticas y la explicación e interpretación hermenéutica, lo cual requiere crear nuevas estructuras institucionales; para ello, es necesario incorporar otro tipo de conceptos, de categorías, de marcos teóricos y epistemológicos.

Frente a estos cambios, la relación entre el discurso sobre la interdisciplina, trans y multidisciplina y lo que sucede en las prácticas cotidianas requiere ser actualizada. Quizá sería conveniente comenzar por revisar la relación entre la disciplina y la interdisciplina, que en ocasiones viven o están en una oposición, como paradoja o como dicotomía. Empero, al analizar los problemas que surgen del cruce de límites y fronteras, se encuentra que en la

¹⁸ *Ibid.*, p. 87.

práctica se dan tensiones epistemológicas, productivas y dinámicas tanto en la teoría como en la historia de las humanidades, las ciencias sociales y naturales.

La interdisciplina ha sido definida de varias maneras: como proceso, como modo de pensamiento, como filosofía o como ideología reflexiva. Se la ha asociado con intentos para vencer los peligros de la fragmentación posmoderna, para resolver las viejas conexiones y explorar las relaciones emergentes y crear nuevos sujetos sociales de la investigación científica y de la metodología interdisciplinaria que permita manejar de manera más adecuada las necesidades prácticas y conceptuales.

En la actualidad, el concepto de interdisciplina ha generado y producido un gran atractivo, pero a la vez gran confusión, por su *carga electiva, ecléctica* de readecuación y resemantización conceptual. Existe, en primer lugar, una gran incertidumbre sobre el significado del término ya que la inter, trans y multidisciplina han sido descritas como la *nostalgia* por la *totalidad* y, a la vez, como una nueva etapa en la evolución y desarrollo de la ciencia. En segundo lugar, la interdisciplina como problema de investigación es relativamente nueva para la mayoría de los conocimientos. En tercer lugar, la metodología de la complejidad reconfigurada, reformada, carece de un discurso unificado de marcos teóricos conceptuales. Estos tres motivos generan incertidumbre sobre la definición y falta de identidad profesional, por la dispersión del discurso; estas son las realidades epistémicas que dificultan cualquier intento por definir el concepto de interdisciplina, lo cual permite afirmar que la interdisciplina implica comprender la unidad y la diversidad del discurso en torno de un objeto de conocimiento común.

La interdisciplina es la unidad problematizadora de los discursos, de las semánticas y de los lenguajes, los cuales requieren de la necesidad lógico-formal de ser tratados en la unidad de la diversidad discursiva, en una polisemia de significados donde confluyen los distintos conocimientos en un eje problematizador en busca de sentido y de certezas.

Puede decirse, en sentido genérico, que la interdisciplina trata de reorganizar el conocimiento más allá de las líneas definidas por las disciplinas contemporáneas y sus especialidades, en un marco que permita estimular la integración del conocimiento con un extenso margen de libertad para la innovación individual y de grupo, de apertura dialógica entre campos epistemológicos, lenguajes semióticos y semánticos en simbiosis.

Para ello, debe buscarse comprender las diversas y diferentes perspectivas disciplinarias, como sería la construcción de mapas cognitivos, lo cual requiere de un alto nivel de conocimiento disciplinario, inter, trans y multidisciplinario; ello implica que estos campos metodológicos *dependen de* y *están en deuda con las disciplinas*.

Es aquí donde la educación como proyecto integral de conocimientos ha de ser concebida como una “mente bien ordenada” desde la teoría de la complejidad, lo que demanda de personas y educadores(as) un alto nivel de conocimientos en su área de estudio para comprender las diferentes perspectivas disciplinarias desde el enfoque inter, trans y multidisciplinario y poder compartirlo. Para ello es necesario establecer y recrear formas comunicativas de vasos comunicantes, entre los diferentes discursos inter y transdisciplinarios.

Ciertas concepciones científicas mantienen su vitalidad porque rechazan el cerramiento disciplinario. De este modo ocurre con la historia de la escuela de los *Annales*, ahora extremadamente honrada después de haber ocupado un lugar marginal en la universidad. La historia de los *Annales* se constituyó en y por la supresión de los encasillados: operó una penetración profunda de la perspectiva económica y sociológica en la historia; después, una segunda generación de historiadores ha hecho penetrar profundamente en ella la perspectiva antropológica, como testimonian los trabajos de Duby y Le Goff sobre la Edad Media. La historia así fecundada ya no puede ser considerada como una disciplina *stricto sensu*; es una ciencia histórica multifocalizada, multidimensional, donde las dimensiones de las otras ciencias humanas se encuentran presentes, y donde la perspectiva global, lejos de ser

rechazada por la multiplicidad de las perspectivas particulares, se ve requerida por éstas.¹⁹

Al mismo tiempo, es necesario buscar las formas para superar las limitaciones metodológicas establecidas en cada una de las disciplinas, que posibiliten expandir las fronteras disciplinarias, lo cual requiere estimular la libertad de investigación, de enseñanza y de nuevas metodologías, más creativas e imaginativas.

Los estudios latinoamericanos se realizan desde los estudios disciplinarios, interdisciplinarios e, inclusive, transdisciplinarios, aunque en la práctica, hasta hoy, ha habido un esfuerzo titánico para romper con las disciplinas; por ello se requiere especificar cómo ha de entenderse la interdisciplina que se utiliza en la metodología docente y de investigación; en la medida en que los diversos autores y especialistas han intentado definirla, como lo que ésta comprende, su significado y sentido. En la actualidad no existe una definición congruente y aceptada de interdisciplina, porque el significado de este término depende del contexto en que se encuentre.

LA INTERDISCIPLINA EN LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Se puede decir que la interdisciplina en los Estudios Latinoamericanos, como en otros campos de conocimiento y saberes, es la interacción de conocimientos, destrezas, habilidades, procesos y conceptos de diferentes campos epistemológicos disciplinarios, desde perspectivas distintas que buscan ampliar la comprensión, la resolución de problemas y el desarrollo cognitivo; lo que implica una reconstrucción semántico-discursiva desde la praxología y la pragmática de las relaciones con las diversas disciplinas, en la construcción de un horizonte epistemológico común: la decons-

¹⁹ Morin, *La mente bien ordenada*, cit., p. 152.

trucción, resemantización conceptual y lenguajes que trasladen a una respuesta unificada y compartida común.

Esta definición es el reconocimiento del esfuerzo deliberado que orienta las investigaciones interdisciplinarias. Dicho esfuerzo estriba en la decisión de correlacionar y ligar los procesos de creación del conocimiento a partir del uso de teorías, metodologías y conceptos de las diversas disciplinas; todo ello con el objetivo de encontrar marcos generales que permitan explicar, a través de los avances científicos y humanísticos, una parcela mayor de la realidad material e histórica. Crear un discurso sustentado en la idea de un mundo más integrado, que la interdisciplina ofrezca, a través de la interrelación del conocimiento, nuevas posibilidades en la búsqueda de soluciones a los problemas que interesan y enfrentan nuestras sociedades.

Es necesario señalar que los retos que enfrenta la investigación interdisciplinaria radican en la necesidad de ubicar a las ciencias y a las humanidades como un sistema de pensamiento integrado y adecuado a una cierta época histórica, desde donde no sólo se busca la veracidad, sino la certeza, la capacidad de explicación, de interpretación y de análisis hermenéutico analógico y simbólico de la realidad.

La ciencia moderna como sistema de pensamiento adquirió su poder explicativo y factual dentro de un contexto histórico entrelazado con el desarrollo político, social, económico, filosófico y cultural de la modernidad alternativa y radical de nuestra América. Consideramos que las ideas científicas debían ser congruentes con la explicación de los hechos a través de ideas o conceptos, porque las ideas han tenido éxito en la historia no en virtud de la verdad, sino de las relaciones con procesos sociales, políticos, económicos, culturales, científicos y tecnológicos específicos de la realidad en un tiempo real.

Una de las manifestaciones del fin del milenio e inicio de nuevo en el ámbito académico en todo el mundo ha sido la necesidad de repensar las ideas y conceptos existentes a la luz de los vertiginosos

avances de la ciencia y la tecnología de las últimas décadas del siglo XX y de las dos primeras del XXI. El proyecto se plantea ante la necesidad de precisar los campos de investigación interdisciplinaria a partir del análisis de la reestructuración y resemantización de conceptos en ciencias, humanidades y las nuevas tecnologías.

Este proceso se corresponde con la emergencia, la evolución y la consolidación de nuevos conceptos e incluso de nuevos paradigmas, los que cobran especial importancia al generalizarse en las distintas especialidades disciplinarias e interdisciplinarias. La idea de estudiar dicho proceso corresponde al diseño de una investigación en concordancia con el modelo paradigmático orientado en gran medida al análisis de la conceptualización de las problemáticas y de la capacidad hermenéutica-analógica de interpretación y de explicación teórico-conceptual y epistemológica.

Esta experiencia, de más de cuarenta años, es el antecedente directo del actual Programa de Estudios Latinoamericanos y la fundación del CIALC (antes CCyDEL), lo cual trazó un camino interesante de intercambio de conocimientos y de reflexiones entre especialistas de diversos campos. Romper con el temor a preguntar por lo que podría ser obvio para el experto disciplinario hizo posible que entre el grupo de investigación y docencia se estableciera un diálogo que permitiera formular nuestras dudas, sobre todo de aquellas que, desgraciadamente, por ese miedo a preguntar —por cierto, algo muy arraigado en nuestra cultura académica— imposibilita el diálogo y la comunicación entre campos de conocimiento y disciplinas.

El espacio interdisciplinario se ha convertido en el lugar privilegiado que ha permitido poco a poco construir los puentes que cada investigador/docente requiere para comprender los diferentes lenguajes, métodos y metodologías, así como las distintas lógicas que permean el trabajo de investigación científica y humanística.

A partir de los cambios que se suscitaron en el Programa del Posgrado en Estudios Latinoamericanos y del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y las dependen-

cias participantes en el programa durante los últimos años, los investigadores/docentes adscritos al proyecto se han dado a la tarea de reestructurarlo a partir de la experiencia previa.

En primer lugar, se requería investigar las diversas problemáticas teórico-metodológicas que surgen del análisis interdisciplinario en las distintas áreas del conocimiento científico, humanístico y artístico. En segundo lugar, el programa de investigación interdisciplinaria plantea la urgente necesidad de trascender las divisiones disciplinares a partir del análisis de diversos conceptos, problemas, fenómenos, campos teóricos y epistemológicos que representan un reto para el conocimiento del ser humano, de la sociedad y del mundo.

En especial se abordaron problemas complejos tratando de encontrar, con el concurso de expertos, de maestros y de estudiantes en diversas áreas del conocimiento, enfoques novedosos para responder a las interrogantes y a las incertidumbres más acuciantes de nuestro tiempo.

A partir de esta experiencia es importante destacar aquello que resulta más importante y significativo de la investigación interdisciplinaria: 1) es imprescindible tener una cierta disposición para perderse por un rato, y arriesgarse a estar sentado durante horas y no entender mucho de lo que se habla y escribe; 2) escuchar al otro y vencer el miedo a preguntar lo que parece algunas veces obvio, lo cual hace necesario comenzar a vencer las barreras disciplinares; 3) es necesario reconocer que la interdisciplina puede ser un espacio de conflicto. Por ello, resulta valioso pensar en una figura que pueda mediar entre diferentes lógicas del conocimiento, de conceptos y lenguajes en esta “torre babilónica” que se ha construido con la teoría crítica de la complejidad.

La inter, trans y multidisciplinaria son esenciales para la generación del trabajo intelectual y su continuo significado tanto dentro como fuera del mundo académico. Representa la fuerza del cambio, el reto a la ortodoxia y el dinamismo en el desarrollo del conocimiento. Resulta por ello absurdo considerar a la interdisciplina como marginal. La interdisciplina es central para el desarrollo de

la investigación científica y filosófica, así como para iluminar los problemas de nuestro tiempo. Quizá alguien se pregunte sobre la veracidad que genera el conocimiento interdisciplinario, pero esto sólo se comprueba en la investigación misma y en los resultados capaces de explicar un problema común, desde las distintas direcciones del saber.

Mediante las actividades de investigación y docencia en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos, el CIALC ha colaborado y colabora en la formación de recursos humanos y de profesionales, con cuadros académicos y de investigación dentro de las áreas de conocimiento de su especialidad, investigación y docencia, no sólo de América Latina sino, inclusive, de algunas regiones del mundo.

Los Estudios Latinoamericanos y el CIALC, a través de su ya sólida y continuada trayectoria de investigación y docencia sobre los múltiples y los variados objetos de las problemáticas de estudio en las áreas de América Latina, el Caribe y del mundo, han ido ampliando, paulatinamente, la concentración de recursos humanos altamente calificados, no obstante contar con una infraestructura de producción, podría decirse, de cierta manera modesta; a la vez que realiza investigaciones de alto nivel y un trabajo docente bien temperado de alta calificación académica.

Por ello, puede decirse que los Estudios Latinoamericanos y el CIALC han alcanzado una cierta posición de liderazgo en el entorno nacional e internacional. No obstante esto, consideramos necesario insistir en la necesidad de ampliar su presencia dentro de la UNAM, de las universidades estatales y de las privadas, nacionales, latinoamericanas, caribeñas e internacionales; obviamente, sin descuidar su presencia en los diversos foros de discusión y análisis en los ámbitos sociales, políticos y culturales de la sociedad mexicana, latinoamericana y mundial.

Los Estudios Latinoamericanos (1968 FFyL/1972 Posgrado FCPyS) y el CIALC (antes CCyDEL 1979), desde su fundación han tenido como tarea prioritaria ampliar los horizontes de comprensión, de investigación y análisis de América Latina, el Caribe y

del mundo, y proponer novedosas formas de estudio de las problemáticas sociales, políticas, económicas y culturales, lo cual ha permitido paulatinamente adquirir reconocimiento nacional, latinoamericano, caribeño y mundial.

De tal forma, el CIALC, de entre otras dependencias del Subsistema de Humanidades, mantiene la presencia y el compromiso de difundir la *vocación latinoamericanista* de nuestra *alma mater*.

Por esta razón, el centro se ha propuesto:

- La consolidación de los Estudios Latinoamericanos y del Caribe al interior y al exterior de nuestra Universidad tanto nacional como internacionalmente.
- Integrar científicamente, a través de la investigación y el estudio de los países de América Latina y el Caribe, a los Estudios Latinoamericanos de la UNAM, para una mejor convivencia e integración en la unidad de la diversidad y la diferencia latinoamericana y caribeña.
- Coadyuvar a la ampliación del liderazgo de los Estudios Latinoamericanos, la investigación y la docencia sobre América Latina y el Caribe de nuestra Universidad en la región de nuestra América y el mundo.
- Insistir en la investigación y docencia nacional, con el propósito de motivar y apoyar la creación de áreas interdisciplinarias de investigación y docencia, en universidades, centros, institutos mexicanos, latinoamericanos, del Caribe y del mundo.

Lo anterior requiere ampliar las redes internacionales académicas y de investigación con los diversos países de América Latina y el Caribe, incluyendo a los Estados Unidos de Norteamérica, Europa y Oriente. Para ello, se pretende desarrollar la presencia y el compromiso de las dos asociaciones sobre América Latina y el Caribe residenciadas en el CIALC: la SOLAR y la FIEALC.

Dentro de este horizonte epistemológico, social y profesional, los Estudios Latinoamericanos han jugado un papel importante en la conformación de una conciencia latinoamericanista, donde se abordan campos disciplinarios, interdisciplinarios y transdisciplinarios íntimamente relacionados con la investigación y el estudio de América Latina y Caribe; y desde diversos campos teóricos y epistemológicos se establecen relaciones dialéctico-discursivas entre las disciplinas filosóficas, históricas, políticas, económicas, sociales, científicas, tecnológicas y culturales, con la intención de explicar las diversas formas expresivas de las áreas del conocimiento de los Estados nacionales latinoamericanos como su conformación a través del tiempo desde un horizonte histórico, político, social, económico y cultural, de las diversas disciplinas humanísticas y las ciencias sociales y naturales.

Los Estudios Latinoamericanos abarcan una diversidad de disciplinas en el área de las humanidades como historia, literatura, filosofía, antropología, arqueología, política, lingüística, arte, música, cine, teatro; ciencias sociales como economía, geografía, ciencias de la tierra, ciencia política, sociología; ciencias naturales, ecología, ecosistemas, biología, biotecnología, salud, y algunas de las formas alternativas de investigación científica aplicada de carácter mixto.

Los investigadores y docentes de los Estudios Latinoamericanos, de licenciatura, maestría y doctorado, desde hace ya cerca de cincuenta años se han ocupado principalmente de estudiar las teorías literarias, artísticas, sociales, económicas, políticas, científicas y tecnológicas de las culturas latinoamericanas y nacionales y del lugar que ocupan en el sistema mundial.

En la mayor parte del siglo XX las humanidades y las ciencias sociales se dedicaron a estudiar el problema de la identidad cultural nacional y latinoamericana. Empero, la identidad no sólo ha sido una preocupación de los Estudios Latinoamericanos ni de América Latina y el Caribe, sino que lo ha sido de la modernidad en general, porque este principio ontológico y epistemológico *identitario* implica una reflexión ética, política, social, económica y

cultural, transida de justicia social, libertad, equidad y solidaridad humana.

IV. MODERNIDAD Y RAZÓN INSTRUMENTAL

PARA ENTRAR EN MATERIA

La Edad Media, a la cual siguió propiamente el Renacimiento, fue la puerta de entrada a la modernidad. Es en el Renacimiento donde se gestan actitudes y doctrinas que van a caracterizar a la época moderna, al pensamiento moderno, vistos en la perspectiva de la estructura discontinua de la filosofía. En la Edad Moderna la razón se afirma en relación con los seres humanos y con la naturaleza, en la cual se constituye la ciencia moderna (las ciencias sociales, naturales y formales) como la política, la filosofía, las humanidades, la ciencia y la cultura; es decir, es la relación de los humanos entre sí y, en nombre de la razón, se destruyen poderes e instituciones y se da la liberación de la conciencia humana, el maridaje medieval de la filosofía y la teología es remplazado por el interés por relacionar lo filosófico con lo científico, como acto liberador del pensamiento filosófico y de los grandes resortes de la experiencia moderna de la razón.

Es la expresión de un pensamiento nuevo, donde se dan relaciones, encuentros, desencuentros, resistencias y oposiciones entre los pensadores, literatos, historiadores, humanistas, filósofos, científicos. De esta forma, la lucha de las nuevas filosofías contribuyó a

la liberación y afincamiento del pensamiento individual, el que se orientó en diversas direcciones: se puede decir que ésta es una de las principales faenas históricas del pensamiento moderno.

La liberación de la conciencia humana y reconocimiento progresivo de valor y los derechos del individuo han sido probablemente tareas fundamentales de la Edad Moderna. Ya el Renacimiento se nos aparece como un redescubrimiento del hombre, cuya entidad personal va siendo extraída de las sólidas estructuras en que se encontraba encasillada durante la Edad Media. Esta faena, que cobra paulatina intensidad en el trañón histórico-social, se manifiesta de muchos modos en el trabajo espiritual: en la común postura filosófica, que reclama la autarquía del pensamiento y que, con Campanella y Descartes, hace arrancar la filosofía de las certidumbres descubiertas en la conciencia del sujeto; en la Reforma, con la interiorización de la creencia mediante el criterio de la interpretación individual de las escrituras; en el Derecho natural, que ve en el individuo la fuente del derecho y de toda legítima autoridad. En estos grandes movimientos, típicos los tres de los tiempos modernos, se proclama, en suma, la reconducción al individuo del saber, el creer y el poder, que en la doctrina medieval le eran exteriores y se le imponía obligatoriamente, en nombre de la revelación, la autoridad, la tradición, etcétera.¹

Empieza el dominio de una clase social en el terreno económico: la burguesía, la cual se sirve de la razón para emanciparse políticamente. La razón adquiere un valor revolucionario y emancipatorio. La modernidad despegua con el Renacimiento, la que es, ante todo, una edad descubridora y revolucionaria que transita en la historia del siglo XVI, XVII y XVIII.

Durante mucho tiempo, los historiadores pensaron que la Revolución era hija de las Luces. El corpus de las ideas filosóficas —la condena al fanatismo y la exigencia de la tolerancia, el rechazo al despotismo,

¹ Francisco Romero, *Historia de la filosofía moderna*, México, FCE, 1972, pp. 10 y 11.

la definición de una moral laicizada, la reformulación de las ligas sociales— fue considerado como la matriz de los acontecimientos, su condición necesaria. Después llegó la época en que se distendió la relación entre la revolución y la filosofía, entre la ruptura política y la innovación intelectual. Reflexionar sobre los orígenes de la revolución significa invocar otras razones: los efectos de la coyuntura económica, mala antes de ser crítica; el enfrentamiento exacerbado entre una burguesía frustrada y conquistadora y una nobleza crispada sobre sus privilegios, o incluso la resistencia del Estado monárquico ante el proyecto reformador de las elites coligadas. Todas estas perspectivas diferentes e incluso contradictorias, tenían en común una misma intención: recusar las lecturas sobre el acontecimiento así fuera estrictamente ideológico (la revolución fue un producto de las nuevas ideas del siglo), o fueran ellas inocentemente teleológicas (las Luces conducían necesariamente a la revolución).²

En los últimos años, pese a todo, la modernidad se manifiesta de manera negativa. Por ejemplo, la elección de la posmodernidad por parte de los europeos significa reducir la cultura y la filosofía a una condición de “museo”, “en lo sido”, “en lo inerte”, en lo que ya no fue, ni será más, lo cual generó una peculiar tensión y una larga guerra entre lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno. Su fin era la unificación racionalista de las actividades extremadamente heterogéneas y su inclusión en una categoría común: la unidad de lo diverso.

El proyecto cultural europeo requirió de un análisis hermenéutico, explicativo e interpretativo, hasta llegar al límite expansivo e intencionadamente antiuniversalista.

Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior, sino que han creído que la “verdad” de la cultura europea es en la misma medida la verdad-todavía-oculta (y el *thelos*) de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado la hora de descubrirla. Por otro

² Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1999, p. 93.

lado, los europeos han sometido regularmente su cultura a cuestionamientos de la universalidad o no de sus universales, para presentarlos como tantas particularidades que tienen la falsa pretensión de universalidad. [...] En cierto momento llegó la hora en que los europeos se vieron obligados a cuestionarse el proyecto de Europa en conjunto, cuando tuvieron que sacar a la luz la falsa pretensión de universalidad inherente en el “particular europeo”. La campaña contra la etnocentricidad ha sido una importante campaña *para* la posmodernidad. Los que se califican de posmodernos se hallan ahora confortablemente asentados en el proyecto europeo, la única tradición afín a la “posmodernidad” y abierta a ella, *aunque experimentan, sin embargo, el desenmascaramiento de su propio universal europeo como mero particular*.³

La filosofía moderna se constituyó en el siglo XVII en una estructura discontinua de la historia de la filosofía, en una serie de etapas que se suceden, donde aparecen de forma paralela: el racionalismo de Descartes⁴ a Leibniz⁵ y el empirismo que va de Bacon a Hume. El racionalismo y el empirismo son dos facetas de la modernidad, las que van a dar paso a la Ilustración, el Romanticismo y el criticismo sistemático alemán, donde destacan las figuras de Kant y de Hegel. En Kant se da la confluencia del racionalismo y el empirismo, y en Hegel adquiere mayor magnitud, sintetizada en la ascensión del “espíritu objetivo”; la ascensión de una sociedad primitiva natural a una espiritual, es decir, histórica, pero que no toca la terrenalidad. En esta ascensión a la espiritualidad se escucha el rumor tremolante y espectral de la historia.

³ P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1985, p. 11. Las cursivas son nuestras.

⁴ René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, México, Espasa Calpe, 1978.

⁵ G.W. Leibniz, *Teodicea*, Madrid, Aguilar S/F; G.W. Leibniz, *La profesión del filósofo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978; G.W. Leibniz, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Losada, 1939; *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, México, Porrúa, 1977.

Para Hegel⁶ “La razón rige el mundo y, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”. Es decir, lo universal sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual.

Así pues, en el proceso histórico-mundial de la Ilustración o de construcción de la Modernidad si se prefiere, que es un proceso de dominación creciente y abrasadora del mundo, la humanidad se ha alejado cada vez más de los orígenes, de la presunta felicidad de la unidad arcaica, del ser-uno con la naturaleza, tanto interna como externa, de la integración primigenia. Y, sin embargo, no se ha liberado de la coacción mítica de la repetición. El mundo moderno, enteramente racionalizado, de mecanismos funcionantes con eficiencia suprema, sólo aparentemente se ha liberado de su sustancia mítica y mágica. Sobre él y en él laten la codificación y el aislamiento: fenómenos de paralización de una emancipación vacía en los que toma cuerpo expresivo la venganza de los poderes originarios sobre quienes tuvieron que emanciparse y no pudieron, sin embargo, escapar de ellos. Sencillamente porque la coacción absoluta al dominio racional de las fuerzas naturales que irrumpe desde fuera ha puesto a los sujetos el camino de un proceso cultural [...] que hace crecer hasta el paroxismo las fuerzas productivas a instancias de una nuda y salvaje voluntad de autoconservación, a la vez que mutila las fuerzas de la reconciliación que la trascienden [...].⁷

El historicismo es, junto con el naturalismo, la pieza clave del eurocentrismo y el resultado de esto, para nuestro continente americano, se convierte en instrumento de tortura con el cual se flagela el pasado. Así, Europa, al hacer de su propiedad el pasado, va a esgrimir el historicismo como su arma. Una vez lograda la sujeción

⁶ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 42; G.W.F. Hegel, *Introducción a la historia la filosofía*, España, Sarpe, 1983.

⁷ Jacobo Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2002, pp. 94 y 95.

de los pueblos a su visión histórica, el historicismo, en última instancia, termina por convertirse en el espejo del estanque donde se contempla. El historicismo fue el espejo donde se contemplaba Europa.

Ante esto,

Es hora de volvernos del mundo natural al terrestre y celeste, y de la idea del uno y del otro, debida a los viajes y a la ciencia moderna, el mundo humano y la idea de él, no sólo tomando en la debida cuenta las repercusiones mentadas, sino partiendo de las operadas por América: porque fue el Nuevo Mundo lo que repercutió primariamente sobre el mundo humano todo y la idea de él. La conquista planteó toda una serie de problemas, no sólo materiales, sino intelectuales: esencialmente, el de su legitimidad o justificación, y en relación con ella el de la naturaleza humana de los indígenas de América, y en general el de la naturaleza de América toda, como Nuevo Mundo. El primer problema, el de la legitimidad o justificación de la Conquista, repercutió decisivamente sobre un ingrediente del mundo humano todo, de la Humanidad toda, tan importante como las relaciones bélicas o pacíficas, jurídicas, de las naciones, objeto del “derecho de gentes”, es decir, justamente de las “naciones”, que recibe ahora de América el impulso de fundación del derecho internacional moderno.⁸

El historicismo es el búho de Minerva que se metamorfosea en filosofía de la historia. Esta es, en nuestro entender, la forma que entraña el eurocentrismo. Por eso Hegel se encierra en su castillo gótico de su sistema aprestándose en contra de los embates humboldtianos.

El historiador Antonello Gerbi considera que América fue el meteoro que averió la mayestática armonía de los engranajes del sistema hegeliano,

Para admitir a América en su sistema, Hegel hubiera tenido que hacer pedazos la construcción histórico-dialéctica y revelar así su fra-

⁸ José Gaos, “Historia de nuestra idea del mundo”, en *Obras completas*, t. XIV, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1994, pp. 249 y 250.

gilidad, su artificiosidad, su rigidez e incapacidad de adaptarse a las nuevas realidades y de comprenderlas. América con su enorme e innegable presencia, *naïve péremptorie*, hubiera descubierto y traicionado uno de los puntos flacos del sistema... Así pues, Hegel debe haber sentido verdadera satisfacción intelectual al toparse con la tesis de la debilidad de América. Con un gusto casi de represalia debe haber adoptado una teoría que tan limpiamente le permitiera deshacerse del incómodo obstáculo, más aún, que arrojaba ese obstáculo fuera de la realidad, fuera de la historia, a la miserable condición de un gigantesco aborto.⁹

José Ortega y Gasset, en sus estudios sobre Hegel, considera que la marcha tremolante del espíritu en el desarrollo de espiritualización produce el rumor espectral de la historia. Esta espectralización Ortega la interpreta como una serie pura de la lógica de las ideas.

Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso, consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico.¹⁰

Desde esta perspectiva, la *Idea* mueve los hilos de la historia al intervenir en ésta, a la vez que la determina, es el progresivo des-entramamiento de la razón. El espíritu objetivo se realiza a través de los cambios de la historia por medio del Estado. Es en el Estado hegeliano donde el espíritu se hace consciente de sí y hacia éste los seres humanos declinan la libertad individual para entregarla a la objetivación de la razón. El espíritu objetivo y el subjetivo se

⁹ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1982, p. 555.

¹⁰ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 77.

sintetizan en el *espíritu absoluto*. Y este último es la autorreflexión de la realidad, es la libertad que llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano.

Para llegar a este momento fueron absolutamente necesarios todos los pueblos anteriores, que una vez que fueron instrumento en la realización del espíritu, han sido desechados como agentes activos. Sin embargo, prevalece la continuidad histórica, porque: “Quien carece de pasado no puede esperar un futuro”.¹¹

DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

En contra de este racionalismo universal que ahoga al hombre concreto y a la historia real, se levantan dos posiciones cuyas prolongaciones se extendieron hasta el siglo XX: 1) aquella que tiende a rescatar al individuo disuelto en ese movimiento de la razón universal. Es la tendencia de Kierkegaard¹² a Sartre,¹³ y en el plano político-social va del liberalismo al anarquismo. Pretende rescatar al individuo concreto del universal abstracto hegeliano, empero, es un intento fallido, porque este individuo separado de su fundamento y naturaleza social se vuelve también una abstracción; 2) la que tiende a dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico. Es la posición que asumen Marx y Engels frente a la razón universal que teorizan Kant y Hegel, y que resulta ser una razón histórica que explica que ésta, desde el siglo XVIII, se transformó en ciencia y técnica como *Logos* de la dominación.

¹¹ Jacques D'Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 352.

¹² Cfr. Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe, 1967; Sören Kierkegaard, *El amor y la religión*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.

¹³ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, 1976; Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1979.

En cambio, la historia hegeliana es para el filósofo español José Ortega y Gasset una serie lógica de ideas sin tiempo, porque es la dialéctica del *espíritu absoluto* en un eterno universal presente. Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí misma evolución y progreso dentro de la realización del Todo; y desde esta perspectiva hegeliana, consecuentemente, lo cósmico es histórico pero eterno. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico.¹⁴

La idea hegeliana interviene, determina y a la vez mueve los hilos de la historia, por lo cual ésta es el progresivo desenvolvimiento de la razón. En la filosofía hegeliana, la “idea absoluta” baja a la realidad histórica material a través del “espíritu objetivo”, que se concretiza a través de los avatares de la historia en el Estado. Así, el “espíritu subjetivo” y el “espíritu objetivo” se sintetizan en el *espíritu absoluto*. Este último es la autorreflexión de la realidad, es la libertad que llega a conocerse a sí misma y lo hace en y por medio del “espíritu humano”, la “autoconciencia” como “conciencia” en la historia y como realidad racional de lo real, de la “verdad absoluta”.

Hegel apunta que la verdad de los acontecimientos domina la razón:

Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón del sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Ésta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares que en la razón

¹⁴ José Ortega y Gasset, “Hegel y América”, en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente/ Alianza Editorial, 1981, p. 77.

se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.¹⁵

MODERNIDAD DE NUESTRA AMÉRICA

Durante los últimos cuatro siglos de la historia de la humanidad se impuso y dominó una forma de pensar y de actuar regida por conceptos, categorías y teorías filosóficas de la razón y del desarrollo progresivo, en un proceso no precisamente continuo, sino con retrocesos y avances, de marchas y contramarchas. Esta es una de las formas que caracterizan a la modernidad. Es con la modernidad que se da la empresa americana, dentro del encuadre histórico del paso de la Edad Media al Renacimiento. Es el paso del mundo antiguo al moderno.

José Ortega y Gasset apunta que Hegel, al referirse a América, considera que el futuro de ésta es sólo posibilidad, por lo mismo la aloja en la prehistoria.

En el capítulo geográfico de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* es donde paradójicamente hallamos instalada a América. Después de todo, no es sorprendente. Si decimos de ella que es un futuro, decimos que aún no es lo que va a ser y puede ser. Ahora bien: esto es precisamente la Naturaleza. Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es. Así se explica que hallemos alojado el futuro en el absoluto pretérito que es la prehistoria natural, la Geografía.¹⁶

Sin embargo, Hegel y Ortega son filósofos de la historia viviente. La lección que nos dan es que no basta la razón para acceder a la historia, también se requiere de la pasión y del sentimiento. De tal forma, la razón hegeliana ha triturado a los pueblos que se

¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, cit., p. 44.

¹⁶ Ortega y Gasset, *op. cit.*

encuentran fuera del esquema racional. La filosofía de la historia hegeliana muestra una profunda dimensión: la vida en sentido ontológico y epistemológico. Por eso el horizonte histórico se dilata de golpe dejando entrar a raudales la vida.

Un factor de una especial relevancia en la modernidad es el surgimiento del sujeto racional. Es la vieja idea renacentista, donde el hombre es el centro, punto de partida y la medida de todo lo que existe. Es la expresión del individuo social capaz de enfrentarse con su razón a la realidad circundante, por encima de toda autoridad religiosa, social o política, que busca encontrar certezas, principios de razón suficiente que le permitan comprender la realidad.

La autonomía del sujeto —del individuo— es la expresión de lo que éste puede hacer por sí mismo, lo cual no es otra cosa que la afirmación del racionalismo. Relacionado con esto, se da la búsqueda de riqueza y el afán de lucro, lo cual no sólo se va a constituir en un fin perseguido por sí mismo, sino que, además, va a ser excluyente de los otros. La búsqueda de la riqueza va a ser la aspiración de la mentalidad mercantilista que se impone poco a poco hasta dominar el mercado en todo el mundo. En este horizonte de reflexión se puede ver una doble vertiente de la modernidad: 1) la filosófica y 2) la socioeconómica.

Sin embargo, todavía falta hablar del sujeto de la filosofía entre nosotros, reivindicado por la historicidad. Ante una razón no histórica, concebida al modo de la ciencia y de la filosofía de Husserl cualquier filosofía demanda la consideración del sujeto que filosofa, lo que requiere de enseñar a la historia de la filosofía que ésta la hacen sujetos concretos, históricos, temporales, finitos. El filosofar se asienta en el sujeto que filosofa y el discurso filosófico, que abstrae aquí y ahora la realidad histórica y social circundante. Es de este modo que el sujeto fija la reflexión en la historicidad temporal, como en el individuo y lo colectivo, es decir, en la génesis social de la filosofía y su praxis transformadora.

El tema del sujeto del filosofar redimensiona el ejercicio del pensar más allá de una noesis trascendental, que da sentido y va-

lidación. Pero, el sujeto de suyo es constructivo y creativo. Ello se da por vinculación e identificación con la comunidad, la sociedad, sin lo cual no puede existir filosofía. El filósofo se nutre de la cultura filosófica dominante y de la empiricidad de la antropología filosófica.

Lo anterior se traduce en las ideas de crecimiento y progreso, consecuencia del desarrollo de la ciencia y la tecnología. A los padres de la ciencia moderna ya no les interesa rescatar los contenidos de la ciencia clásica, pues ésta tiene un carácter finalista, es decir, teleológico; en cambio, en la ciencia moderna se busca superar el proceso de investigación y de dilucidación de la estructura causal del mundo y se intenta desalojar cualquier idea finalista. Descartes señala que “es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida” y, en consecuencia, en lugar de “filosofía especulativa” es lícito llegar a una práctica a través de la cual “conociendo las fuerzas y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos”; todo esto se debe aprovechar en todos los usos adecuados, lo cual nos convierte en dueños y poseedores de la naturaleza.¹⁷

Es decir, la ciencia moderna no es concebida como una simple actividad contemplativa, sino, más bien, explicativa para facilitar el dominio de la naturaleza. El filósofo-científico Francis Bacon profundiza en la versión racionalista de Descartes, al escribir que “ciencia y poder humano coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda al efecto”.¹⁸

La racionalidad científica consiste en saber las causas por las que técnicamente opera el mundo. Por consiguiente, se opone a la “irracionalidad” mítica por su falta de precisión empírica. El nuevo imperio de la modernidad por medio de la razón es resignifica-

¹⁷ Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1979.

¹⁸ Cfr. Francis Bacon, *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984.

do en la razón del cálculo y de la cantidad, a partir de los cuales se estudian los alcances de la razón humana, se indaga hasta dónde el hombre puede conocer de forma rigurosa y racional cierta, hasta llegar a su fundamento por medio de la metafísica, que había sido muy desprestigiada por los Enciclopedistas del siglo XVIII.

La pretensión de Kant es fundar una metafísica fuerte, con la misma seriedad y rigor en el tratamiento de los problemas metafísicos que los que posee la ciencia.

Por ello podemos decir, por lo arriba señalado, que

El filosofar corresponde al sujeto, por la simple razón [...] de que el sujeto hace la filosofía. Pero no se privilegia ni se minimiza frente al objeto de la filosofía. Uno y otra tienen su valor y sus funciones. Lo que de momento aparece aleccionador es afirmar que la filosofía, dentro de su autonomía, no sólo es afectada por el filosofar; éste en verdad funciona como determinante suyo. Resulta, pues, que filosofar y filosofía son interdependientes y [...] ambos se realizan en un tiempo determinado y en lugar asimismo, determinado.

Lo acabado de expresar pide una precisión. El objeto (de filosofar) se capta y es la materia de la reflexión filosófica autónoma, sin que en ello esté explícita la presencia de la cosmovisión. También, al reflexionar sobre el objeto, el sujeto como que no existe. Las dos condiciones son indispensables para que la reflexión no sea heterónoma, esto, no se realice bajo exigencias extrañas a ella misma. Sin embargo, la relación sujeto-objeto, que bien puede llamarse dialéctica, permite que la cosmovisión (valores, actitudes, posición el mundo, estimaciones, sentido de la existencia) acompañe a la reflexión, por lo cual ésta tiene la disponibilidad potencial de orientar a la transformación, no sólo del pensamiento, sino de la vida y de la visión del mundo.¹⁹

Ágnes Heller y Ferenc Fehér, en *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, apuntan que

¹⁹ Rafael Moreno, *Aetha filosófica mexicana*, Norma Delia Duran Amavizca [comp.], México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2002, pp. 18 y 19.

La nueva filosofía occidental, tal como se conformó en el siglo XVII, deducía los hechos morales (normas, ideas, obligaciones, imágenes del bien y el mal) a partir de unas pocas premisas antropológicas, esto es, a partir de ciertos atributos “eternos” de la naturaleza humana en general. Un universalismo antropológico, abstracto, ahistórico, garantizaba la explicación génesis. Por lo que hacía referencia a esta génesis, las propensiones de todos y cada uno de los hombres eran las Propensiones del Hombre (de todos los hombres), y era sólo el contrato social el que se creía que engendraba deberes morales y obligaciones dignas (y concretas). El ciudadano, como singular que pertenece a lo general, “el Estado”, estaba éticamente relacionado con el Estado. Sin embargo, el ser humano individual, como ser humano, no podía relacionarse con todos los seres humanos, su propio universal, mediante ninguna forma de vinculación ética, puesto que “todos los seres humanos” no constituían, y no constituyen, integración alguna. Como resultado, no existían deberes u obligaciones de los “singulares” que se vieran forzados a seguir debido a su pertenencia a la raza humana. En vez de estar adecuadamente relacionado con su propio universal, el singular denominado “hombre” o “ser humano” estaba relacionado con la sociedad civil y la familia. Estas integraciones eran consideradas más particularistas que el Estado, no sólo por Hegel, sino también por Hobbes, Locke y Rousseau.²⁰

Por otro lado, la modernidad se puede estudiar en los términos del maquinismo y de la Revolución Industrial. Esta concepción de la modernidad se ha popularizado con los trabajos de Marshall Berman. Es una discusión que se inició en el seno del marxismo. La modernidad es aquello —que Marx y Engels ya habían dicho en el *Manifiesto del Partido Comunista*— donde: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. Es decir, la modificación radical de las formas tradicionales de la existencia humana hacia la multivocidad de oportunidades que ofrecen las grandes ciudades significa la modificación de los ritmos de la temporalidad cotidiana; de las

²⁰ Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1994, p. 37.

limitaciones del espacio y el conocimiento de los otros y del mundo, de las multitudes urbanas y la utilización de los medios de comunicación donde en la historia todas las naciones están incluidas.

Especialmente para cierto marxismo, no siempre se realiza el deslinde de esta racionalidad universal de la cual se alimentaba el eurocentrismo y que dejaba a pueblos no occidentales fuera de la historia. Sin embargo, en la obra de Marx se encuentran también otros elementos que aminoran esta interpretación. Como aquella que se enfrenta a cierta teleología o que marcha hacia un fin de la historia. De allí su dilema entre socialismo o barbarie; sus puntualizaciones sobre el significado del capital para el capitalismo occidental; su oposición a que en su teoría se interprete a la historia como una concepción filosófica y universal que sería algo así como metahistoria. Éste es el alcance de la “razón histórica” y de la “razón de la historia” en Marx.

POSMODERNIDAD Y CAÍDA DE LOS PARADIGMAS UNITARIOS

En esta modernidad de las nacientes metrópolis en los siglos XIX y XX es importante señalar que existen otras formas de modernidad que tuvieron su inicio en el siglo XV y XVI con el descubrimiento de América y los viajes de circunnavegación mundial. Según la clásica concepción de la tradición occidental, lo moderno es lo que sigue a la época medieval, sin embargo, lo *modernus* es un término que se acuñó en el siglo IV de nuestra era, que significa lo más reciente, lo más nuevo. Si nos movemos en la primera acepción, lo moderno es el final de la legitimación teológica del poder político; la aparición de la vida urbana como el centro de las actividades sociales y comerciales; el proceso paulatino de la desaparición de las formas corporativas hacia la apropiación privada de la riqueza y la individualización de lo económico e ideológico.

Se despliega la noción de *razón* en los diversos campos de la existencia social, consecuencia de la racionalización creciente y de

los procesos de producción y de acumulación del capital. Todo lo cual lleva al surgimiento de la ciencia empírica moderna y a la tantas veces aludida revolución copernicana, al consecuente cambio de parámetros filosóficos con la aparición de la teoría del conocimiento y el racionalismo cartesiano como paradigma —pero éste no entendido en el sentido kuhniano de la *Estructura de las revoluciones científicas* de la problematización y la respuesta empirista—, de la búsqueda que sintetiza a la filosofía como la ciencia de la época, con sería el caso en la filosofía de Kant.

En el campo del mundo social e histórico, la modernidad adquiere una concepción de progreso ilimitado y de desarrollo infinito. Pero el gran cambio llega cuando el infinito penetra a este mundo. Es lo que separa al mundo cerrado medieval del universo infinito y de la modernidad. Se empieza a crear una idea de progreso indefinido de conocimientos a través del uso de la razón. Porque no hay nada que limite los poderes de la razón humana. Y la razón por antonomasia se expresa en la ciencia matemática. Como bien escribe Leibniz, es “la medida que Dios calcula y se hace el mundo”. De este modo, la finalidad de la vida humana es un crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas, lo que se expresa en la idea de progreso.

Sin embargo, esta idea de modernidad va a ser disuelta en el siglo XX por personalidades como Heidegger, quien declara el “fin de la razón” y de la filosofía en un texto relevante: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*.²¹ En Heidegger es central la discusión sobre lo posmoderno y sobre el “fin de la metafísica”. En un texto posterior a *El ser y el tiempo* señala que la técnica es la consumación de la metafísica. Por lo mismo, se puede decir que lo moderno es el tiempo máximo de la *entificación* del ser, facilitado por la separación de sujeto/objeto, característica de la problemática filosófica e histórica moderna. Según Heidegger, el “olvido del ser” no es una situación accidental, ni un problema de cono-

²¹ Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979.

cimiento que tendría el “mundo ante los ojos”, de acuerdo con el lenguaje de *El ser y el tiempo*.²² Ello implica la reducción significativa de las cosas a meros instrumentos de la técnica y su reducción al uso utilitario.

Ubicar el mundo como imagen es darle un sentido antropológico; es poner al mundo al servicio de la mirada que sólo lo limita a espejo de su uso por el hombre por medio de la voluntad científico-tecnológica. Es decir, al mundo no se le “objetiviza”, sino que se “objetiva” y se le pone enfrente para ser objeto de dominación pragmática. Este reino del cálculo y la cuantificación hará de la modernidad no precisamente la imagen de una época determinada de un mundo, sino aquella en la cual el mundo es asumido y pensado como imagen. Esta época concluye en una monstruosidad que crece de forma desmesurada y esto genera su “propia sombra”, algo nunca alcanzable y sólo aprehensible con la razón. Así, los logros de lo calculable determinan lo incalculable y la disolución de su propia base: la razón. En la misma modernidad europea se irá prefigurando el fin del ente, del sujeto individual, de Dios, de la metafísica, pero no en todos sus miembros, así lo muestran las críticas a esa modernidad unidimensional y excluyente.

Sin embargo, más allá de la posmodernidad, de la poscolonialidad y de la disolución de los paradigmas filosóficos, sociales, políticos, económicos y científicos en el inicio del siglo XXI, el filósofo Slavoj Žižek señala de manera sugerente la continuidad racionalista. Considera que “un espectro ronda la academia occidental [...] el espectro del sujeto cartesiano”.

Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la *New Age* oscurantista (que quiere remplazar el “paradigma cartesiano” por un nuevo enfoque holístico) y el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos

²² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.

habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad fonológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de “atravesar” el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemónium de fuerzas competitivas) y los “ecólogos profundos” (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la exploración implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina).²³

Por lo mismo, la subjetividad cartesiana sigue siendo reconocida por grupos académicos más fuertes y aún activos en Europa y en los Estados Unidos, lo que pone en cuestión la posmodernidad y obliga a resignificar los principios de la modernidad misma. La lógica intrínseca e implícita dentro de un proyecto filosófico obliga a articular un cierto margen de subjetividad moderna inherente al *cogito*, lo que no está cubierto por filósofos como Heidegger, quien al poner su ojo sólo en el foco de la imaginación trascendental kantiana pasa por alto la dimensión clave de la imaginación y su aspecto antisintético, lo cual no es otra cosa que el nombre de la libertad y la autonomía del sujeto.

Desde finales del siglo XIX y en la primera década del siglo XX, la cuestión del sujeto individual e histórico va a ser compartida por otras líneas teóricas, como el historicismo de Dilthey, el perspectivismo de Ortega y Gasset, la filosofía de García Morente, de García Bacca, José Gaos, Xavier Zubiri y por algunos filósofos de la Escuela de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer, Benjamin.

²³ Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós/ASICF, 2001, p. 9.

Horkheimer apunta que se trata de desenmascarar lo que se ha llamado ciencia positiva, resultado de la independencia de su génesis histórico-fáctica y de los resultados obtenidos de la ciencia moderna, lo que excluye la injerencia de cualquier contexto de investigación, donde cualquier ley científicamente enunciada es, por definición, verdadera.

En la actualidad se está dando el regreso a los grandes discursos, a la ontología, a la totalidad, a la recuperación del sujeto, al estudio del ser y del ente, a la fenomenología, la filosofía de la existencia y del humanismo. Es la recuperación del sujeto ético como valioso, donde la *subjetividad* juega un papel importante en el diálogo interpersonal corresponsable y solidario con los otros. Esto requiere del filosofar comprometido y responsable, donde la objetividad y la subjetividad se combinan en el ejercicio de la razón. En él estará siempre presente la racionalidad de ideas claras y distintas combinadas con la opacidad y la transparencia, por la luz y la oscuridad.

En el filosofar y la filosofía deberá tenerse presente que es imposible pensar en el sujeto sin el mundo o pensar el mundo sin el sujeto. Por lo tanto, esta relación biunívoca se implica en el *encuentro* dentro de la totalidad de los sujetos interpersonales, del sujeto y el objeto. La unidad del sujeto y el mundo y entre individuos es dialéctica, es decir, es una unidad de diálogo. Es aquí donde se encuentra la fuente primordial en donde tienen su origen todos los demás juicios filosóficos.

Nuestro voto es por la modernidad alternativa radical y plural. La modernidad no es unitaria históricamente como tampoco lo es el sujeto dialógico. Se es sujeto, individuo, sólo con los otros. Es un ejercicio de *encuentros* y *desencuentros* donde el *logos* es un atributo exclusivamente humano, de todo ser humano. La posmodernidad no es sino la continuidad histórica y procesal de la modernidad y de la razón misma.

Ante todo ello, insistiríamos, como seres históricamente situados, temporales, que el objeto del filosofar y la filosofía (antigua

y moderna) ha sido, desde siempre, los problemas que afectan la existencia del ser humano en su circunstancialidad fenoménica en el mundo.

Así, la filosofía es interrogación. La filosofía arranca del *Thauma* o del asombro, como diría Platón. La filosofía nos instala en una situación intelectual y emocional que entraña interrogación, duda, asombro, admiración y búsqueda. Los problemas de que trata la filosofía no han de ser imaginados, sino vistos por el filósofo en el sentido [...] de la idea, etimológicamente hablando, de problemas vistos “más allá de la realidad”. Para los griegos conocer es “conocer viendo” (*eidōs*). Pero aquí nos referimos al conocimiento por observación o experimentación, aunque podría entenderse así. Es en este sentido (que) Foucault acudió a los hospicios, a los hospitales de enfermos mentales para “vivir” ciertas experiencias, las experiencias de enfermos y de sidosos. Sin embargo, no se trata de esto, sino de seguir el modo de pensar de los griegos que nos lleva a ver conceptualmente la realidad, con la cabeza y no con la tierra. Ver todos los problemas fundamentales comenzando por los inmediatos. La inmediatez ha de ser como la lámpara filosófica que nos abra las puertas de lo universal.²⁴

²⁴ Rafael Moreno Montes de Oca, *Prolegómenos a la filosofía en México* [Redac. y recopil. de Gustavo Escobar Valenzuela], México, Escuela Nacional Preparatoria-Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 103.

V. CAMINOS DE LA REALIDAD DE NUESTRA AMÉRICA

MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL

La historia penetra todos los hechos humanos. Por lo tanto, antes como ahora, no puede evitarse, está presente en los modos del hacer y quehacer humano, en todas las actividades humanas, a pesar de que las filosofías de la posmodernidad, de la poscolonialidad y las decoloniales se obstinan en negarla y desacreditarla. Empero, la filosofía se encuentra inmersa dentro de una realidad, consecuencia de la contingencia histórica, de la circunstancialidad fenoménica del acontecer de la existencia. Es en este sentido que la filosofía “pura” e “impura” está atravesada por la finitud, por la accidentalidad humana. Toda filosofía ocurre en la fenomenicidad del acontecer del ente.

La modernidad alternativa radical es la crítica al pensamiento identitario exclusivista occidental que mantiene a distancia a las personas, individuos, cosas, circunstancias: históricas, sociales, políticas, económicas, culturales, estéticas, complejas; reducidas a la forma clasificatoria, lo cual sólo se aprehende en la especificidad conceptual y se reduce a campos conceptuales independientes sin relación con la realidad. O sea, es el vaciamiento de la identidad, en una no-identidad, y la predominancia de la *razón instrumental*

de Horkheimer, de formas científicas, tecnológicas, económicas, administrativas, operativas, las que han determinado la vida cotidiana y la autocomprensión solidaria de los seres humanos y sus relaciones recíprocas. Esto trae aparejada una deficiencia cognitiva y moral en la dialéctica y en la practicidad.

Leopoldo Zea considera que todo discurso se da en una relación de poder entre el dominador y el dominado; forma de expresión humana que tiene sus propias peculiaridades, consecuencia de la situación histórica, pero no por ello inferior ni superior, sino analógicamente similar; busca entre la dialéctica de la libertad y la justicia el justo medio y, por lo mismo, la temperancia y la frónesis. Así,

Todo discurso lo es de una cierta expresión peculiar de la humanidad, peculiaridad que no anula sino que afirma su humanidad. Discurso así desde una forma peculiar de hombres que tiene su origen en la incapacidad del hombre para entender al hombre. El hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. Esto es, un hombre, o un pueblo es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso. Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad y personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, la que acepta ser utilizado.¹

¹ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, España, Anthropos, 1988, p. 24. La concepción de Leopoldo Zea sobre el hombre es analógicamente similar al de ser humano, como categoría universal incluyente del género humano, de la humanidad toda.

La modernidad filosófica europea, además de ser excluyente e imperial, con el tiempo ha perdido su filo crítico. Puede decirse que la filosofía en general ha relajado su línea crítica de análisis de los enclaves formales y empíricos, y en la practicidad de su hacer diluye lo social, político, económico y cultural, lo cual se desvanece en aras de la *cultura lingüística*, donde las relaciones de propiedad e interés económico establecen las reglas de circulación, comunicación e información y, de cierta forma, en ellas desaparecen los análisis teórico-epistémicos y dialécticos.

Empero, el tema del poder, no obstante que no se muestra ni se menciona en la mayoría de los estudios de las relaciones humanas, filosóficas y sociales, está allí presente, aunque se desvanece, se encubre, está en todos los actos humanos. Así, puede decirse que cuando se estudia con cuidado, sistematicidad y disciplina, es posible descubrir su presencia; lo que permite colegir, con Foucault, que el poder está en todas partes, permea todo, penetra e invade los cuerpos, las almas, las instituciones, las organizaciones sociales y políticas, lo cual frena o dificulta reconocer y diferenciar lo verdadero de lo falso.

Esto sucede de forma vertiginosa en tiempos posmodernos y poscoloniales globalizados. Allí donde la fuerza de los argumentos y la facultad de juzgar de los sujetos como personas libres e iguales desaparece, las habilidades y certezas se han esclerosado y han cancelado el diálogo, la comunicación y el entendimiento. Ante esto, ante la realidad que hoy se vive, es urgente la crítica a las instituciones políticas del Estado, a las sociedades industriales, a los medios de comunicación, a las redes sociales de comunicación e información desde las filosofías prácticas. Es necesario invertir las relaciones en las cuales el ser humano es una existencia sometida, humillada, excluida, despreciada.

Por ello,

Creo que las ideas normativas de democracia, justicia, libertad y derechos humanos incluyen tal impulso radicalmente trascendente, de

modo que siempre estaremos obligados a ir más allá de las formas de democracia existentes y de una comprensión ya existente de justicia —por ejemplo, en lo que se refiere a la relación de géneros, al control democrático de los procesos conforme al mecanismo de mercado o la relación de los países ricos hacia los pobres— y, por así decirlo, a reinventar lo que la democracia o la realización de la justicia y los derechos humanos habrán de significar aquí y ahora.²

La crisis ha afectado los fundamentos de las filosofías imperiales y de las “periféricas” porque ya nada es estable ni subsiste; cuando las palabras y las cosas no se corresponden y, arbitrariamente, se ordenan y desordenan los encuentros entre los seres humanos, se genera una conmoción que enmascara lo esencial; lo grave no está en la destrucción de los valores antiguos o en la desaparición de los ideales. Lo que se encuentra en peligro y amenaza a la humanidad es la destrucción del ser humano por el humano, esto es, la *autoaniquilación* individual y colectiva. Se han transfigurado “la carne y la sangre”, lo material y lo substancial del pensamiento crítico, y se ha convertido en disolvente y destructor de la sabiduría colectiva, de la comunalidad y del ser humano mismo.

Es decir, se ha mediatizado la capacidad de actuar de los seres humanos para emprender cosas nuevas y encontrarle sentido a la existencia. Por ello es necesario recuperar el pólemos, la capacidad de lucha como ejercicio político, social y de reconocimiento de la pluralidad y la diferencia en la unidad de la diversidad humana, lo cual lleva implícita una crítica radical a la modernidad metropolitana, que ha olvidado y excluido de la política a la eticidad, el compromiso y la responsabilidad con el otro, con la comunidad, lo que ha sido sepultado por las políticas liberales y neoliberales globales.

Pólemos, más allá de su sentido original griego, es lucha contra las formas opresivas de los seres humanos situados y temporales

² Albrecht Wellmer, *Líneas de fuga de crítica de modernidad*, México, FCE, 2013, p. 183.

en la historicidad; en la conciencia de que nada es para siempre, porque todo lo humano es finito.

Es decir, Pólemos como lucha,

Nada es definitivamente estable. No hay nada que no pueda encontrarse trastornado. Pólemos inaugura la experiencia de un universal desarraigado. Un desarraigo considerado como tal con una mirada fría. Un desarraigo afronta como tal con el valor de sobrevivir en situaciones extremas. A las culturas de largo tiempo inalterables por Occidente, Pólemos no les inflige finitud, la muerte, la guerra —estas reinaban desde siempre—, las desvela tal como son, desnudas y despiadadas. ¡He aquí por qué Occidente es acusado de desmoralizar al universo, como Sócrates de corromper a Atenas! Los antiguos dioses, incapaces a la larga de oponerse a la revelación insólita e ineludible Pólemos, muestran su impotencia. El nihilismo que le sucede polemiza contra Pólemos, a riego de contradecirse y de empujar al suicidio al sujeto parlante.³

REVALORAR EL CONCEPTO DE MODERNIDAD

Así, las posiciones filosóficas posmodernas han fragmentado y disuelto el saber, los conocimientos, los discursos; han cuestionado los relatos totalizantes, la filosofía, la metafísica, el ser, el sujeto, la historia, y potenciado las filosofías nihilistas del desencanto. Estas filosofías, expresión egocéntrica europea, se han constituido en las fórmulas filosóficas dominantes para pensar la realidad que nihiliza la existencia, la vida, la sensibilidad y la intersubjetividad humana. Nuestra América se ha vuelto hacia sí misma y toma conciencia de sus capacidades y habilidades del pensar, de reconocer su capacidad para aportar conocimientos a la realidad histórica mundial. Nuestro filosofar se inició en una contienda de la esencia

³ André Glucksmann, *Los caminos de la filosofía*, México, Tusquets, 2009, p. 339. Pólemos es el dios sombrío de la finitud y aquí lo reactualizamos como lucha, confrontación y nihilización de la existencia.

de lo humano y su relación con los raros habitantes del continente descubierto.

Desde el horizonte filosófico nuestroamericano la realidad, toda realidad, se constituye de diversas realidades: ontológicas, metafísicas, formales, históricas, sociales, culturales, artísticas, estéticas, etc., las que forman parte del todo ontológico y social humano y son motivo para pensar y poner en cuestión el mundo de la vida de perversión, destrucción y muerte que domina y prevalece hasta la actualidad.

Por ello, desde la realidad de nuestra América, la filosofía entre nosotros

[e]s el proceso de reflexión, análisis, crítica y diálogo, que busca la recuperación en la confianza de nuestra capacidad de filosofar como mexicanos y latinoamericanos así como para hacer y producir filosofía y cultura. Porque esto es una actividad humana y social, sin importar el lugar desde dónde se filosofa y produce cultura. Decía Aristóteles, en la antigua Grecia, y Gramsci, en la Italia fascista, que “todos los hombres son filósofos”, porque todo ente situado se interroga por la Realidad, el mundo, la existencia. Por ello, la filosofía es necesidad de respuestas centrales como: la existencia, la vida, el ser, Dios, la realidad, el sujeto social, el amor, la violencia, etcétera.⁴

Podemos decir que las formas filosóficas de raíz occidental se encuentran en crisis, esto demanda revalorar el significado de la modernidad europea y buscar nuevas expectativas, lo cual implica revolucionar el concepto de modernidad filosófica a partir de la propia tradición. Es necesario proponer una segunda lectura de la realidad, menos inestable y veleta, lejos del cómodo espacio donde se adormecen las antiguas conciencias lúcidas, pero sin compromiso ni responsabilidad ética.

⁴ Mario Magallón Anaya, “Crítica de la filosofía de la cultura en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez [coords.], *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014, p. 26.

La filosofía y la modernidad son un constructo filosófico-formal que busca explicar el mundo de la vida desde la practicidad en las más variadas, complejas y múltiples expresiones del acontecer humano; es decir, éstas se analizan desde un sujeto situado y en situación histórica concreta. La modernidad, en general, tiene en común con otras modernidades la razón, la ciencia y la tecnología.

El filosofar es una cualidad exclusiva del ser humano y no de un pueblo o cultura. Filosofar desde nuestra América o desde cualquier lugar tiene en común un eje problematizador que demanda respuesta y búsqueda de alternativas que den seguridad y certeza sobre el conocimiento de la realidad histórica y social. Es necesario tener conciencia de que no se puede filosofar, como dice Merleau Ponty, de espaldas, “abandonando la situación humana” en su historicidad, por ello es preciso sumergirse en ella.⁵

La filosofía auténtica es una filosofía determinada por la realidad concreta, circunstancial; es aquella que no recurre a ningún modelo, sino que crea su propio modelo; es la expresión de una dialéctica que va de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría; es el producto de una realidad histórica y social en constante enriquecimiento; es la superación de las contradicciones en la praxis, porque la praxis se estructura en la “congruencia” entre el pensar y el obrar; es filosofía en la que praxis es historicidad, porque ésta constituye íntimamente el hacer del hombre; es la “invención”, entendiendo por invención el producto de una manera muy particular de abordar la realidad y su problemática. [...] Es la filosofía en la que su reflexión está comprometida con sus problemas actuales, ésos que aquejan, constriñen y asfixian a los colonizados: dependencia, desempleo, subdesarrollo, miseria, explotación; en la que la construcción de un nuevo marco teórico-práctico hará posible abordar y suprimir los problemas de la alienación y la enajenación, negadores del hombre. [...] Es la descolonización que tiene como programa cambiar el viejo orden del mundo, ése que, a decir de Fanon, es la creación de hombres nuevos,

⁵ Cfr. Maurice Merleau Ponty, *El elogio de la filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1970, p. 18.

donde la “cosa” colonizada adquiere su sentido humano en el proceso mismo de su liberación.⁶

La experiencia histórico-filosófica de la modernidad de nuestra América es una construcción de formas vivenciadas desde un contexto, lo cual adquiere sentido diferente, acorde al problema filosófico analizado, sin perder la matriz común de la razón, de la autonomía del ser y del pensar en libertad del sujeto filosofante sobre los problemas propios, los que en muchos sentidos son coincidentes analógicamente con los de otros pueblos y comunidades humanas en el mundo. Esto pone en cuestión la supuesta universalidad filosófica de una región del mundo, porque ésta es algo común al género humano.

El filosofar y la filosofía surgen motivados por la realidad histórica y social urgidos por la necesidad de respuestas desde un lugar específico de la realidad. Es por esto que el filosofar y la filosofía tienen como punto de partida un problema y un contexto de una realidad histórica y social. La filosofía en su hacer y quehacer es permanente preguntar y repreguntar de ciertos hipotético-teóricos, epistémicos, ontológicos, simbólicos aspectos que motivan la indagación, la exploración y búsqueda de respuestas dialéctica y dialógicamente abiertas sobre los problemas de la realidad material, histórica.

Es decir, se trata de la práctica procesual, discursiva, comprensiva e incluyente, cuyo espacio de trabajo no se reduce sólo a la filosofía política, a las filosofías prácticas y a la cultura contemporánea, tampoco a los grupos ilustrados hegemónicos, sino que está abierta a todas las producciones histórico-culturales situadas en la temporalidad espacial de la realidad concreta, material. Esto permite mirar a la historia como la columna vertebral que posibilita mirar a la realidad social y cultural como proceso articulado, cambiante y cambiante.

⁶ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991, pp. 244-246.

La investigación sobre nuestro pasado histórico, filosófico, social y cultural no se sujeta sólo a la reconstrucción arqueológica del pasado, sino que es, más bien, un intento por comprender la realidad del presente poscolonial y posmoderno desde la dimensión filosófica e histórica de nuestra América. Para entrar en esta reflexión se requiere, por lo menos, tener conocimientos básicos sobre lo que es la *modernidad*, la *historia*, la *tradicción*, la *memoria*, el *recuerdo* de nuestra América.

Por eso puede decirse que

El principio de la modernidad desde nuestra América, concebido como diverso, es el voto por la razón, las racionalidades y las formas culturales que la constituyen. Es la recuperación del legado y tradición del hacer humano, desde diversos horizontes, sin caer en la perversión y peligro pertenecientes al conflicto de las interpretaciones. Una de la cualidades de la posmodernidad es que el centro filosófico dejó de serlo y se volvió “nómada” de relaciones entrópicas, de fluencias, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones y negaciones.⁷

La modernidad alternativa radical de nuestra América rompe la concepción de las formas discursivas unitarias, cerradas, excluyentes del resto de la humanidad, pero al margen de la historia occidental que se asume como la única *razón*, el único *logos*, la única *forma de racionalidad*, para colocar al margen de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la civilización occidental.⁸

Los valores políticos como formas de poder y dominio son relativos en la proyección de la existencia, de la vida. Ante esto puede decirse con José Gaos, que

⁷ Mario Magallón Anaya, “Crítica de la filosofía de la cultura en América Latina”, *op. cit.*, p. 32.

⁸ *Cfr.* Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de La filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL/UNAM, 2007, capítulos I y II.

La relatividad de los valores, cuando se les concibe como proyecciones de la vida, a los sujetos que son los humanos individuos, parece condenada sólo como consecuencia de la voluntad de poder, del afán de dominación sobre los prójimos y hasta sobre los congéneres en su totalidad. La obstinada postulación de la universalidad de la verdad pudiera ser producto, inconsciente para los obstinados, de una de dos cosas o de ambas. El gregarismo humano anhela ser parásito del héroe o hasta de Dios mismo, anhela *el Salvador*, en singular, es decir, alguien sobre quien descargar el peso de la responsabilidad individual. Nada le hace al “hombre masa” congregarse más con los demás de su especie en la rebañega capacidad de la masa, porque nada le sobrecoje tanto que el enfrentarse al universo en la soledad de la individualidad radical. Tal es el verdadero origen de la “angustia” ante “lo ente en total”. [...] Qué alivio tumbarse sobre el Salvador y reposar sobre él. Mas los hombres impulsados por la libertad de poder sienten en la oscuridad de su ánimo que la verdad que se *impone* universalmente es instrumento de dominación sobre la universalidad de los demás, si ellos se hacen dueños, o son por su “superhumanidad” dueños, de esa universal verdad. [...] Y contra la voluntad de poder cabe sentir, en la luminosidad de la evidencia, el *valor* de la plural riqueza del universo, comprensiva de la rica pluralidad de las personalidades individuales y *colectivas*, razas, pueblos, culturas.⁹

Es decir, se trata del encantamiento y desencantamiento dialéctico y dialógico del mundo moderno ilustrado. Es significativo ir más allá de la racionalidad instrumental que obnubila lo social y lo político y donde la subjetividad humana resulta ser un obstáculo. Porque esto es la autoalienación de los individuos que se han de ajustar de acuerdo con las nuevas ciencias y tecnologías, en sus variadas expresiones.

En oposición a ello, la modernidad alternativa radical propone la construcción de un horizonte de sentido en el que se asuman formas axiológicas incluyentes de la totalidad de los seres huma-

⁹José Gaos, *Discursos de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, México, Universidad Veracruzana, 1959, p. 26.

nos, los que realizan una crítica a las formas ideológicas y políticas de origen europeo y norteamericano donde los valores han sido catalogados dualísticamente: bien y mal, de acuerdo al interés de dominio, poder y control.

Así, lo que representa el “bien” es la civilización y la cultura occidental; mientras los que representan el “mal”, la barbarie, el salvajismo, son latinoamericanos, caribeños, africanos, negros y de otras regiones del mundo (árabes, asiáticos, etc.), todo lo cual ha sido históricamente del dominio europeo del mundo; las “fuerzas del bien” y las “fuerzas del mal” variarán de acuerdo con quienes han ejercido históricamente las formas del control y dominio del poder político, económico y social, regional, geográfico y estratégico mundial, lo que incluye la conquista y dominación de otras naciones, comunidades, grupos sociales, regiones; ante esto, se trata del análisis de los signos de la simbólica y la practicidad opresiva y violenta, los que en la historia se manifiestan en las fuerzas y el poder del imperialismo.

Se trata de una historia con conciencia de la relación que guardan y han guardado los seres humanos, las naciones y los pueblos con el poder, dominio y control de las metrópolis imperiales. Por lo mismo es necesario ir más allá del absoluto dualismo (bueno igual a civilizado y malo igual a bárbaro o salvaje), para proponer la mutua relación de comprensión, entendimiento, diálogo, reconocimiento en equidad y justicia solidaria.

Esto implica reconocer, que

Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso como expresión de proyectos que, al encontrarse con otros, han de conciliar el discurso que los yuxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agradarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considera bárbaro a cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender a la vez que busca hacerse comprender. Es la incompreensión la que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en

relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.¹⁰

Es indispensable hacer una reflexión sobre los valores éticos y políticos de las fuerzas de control y dominio del imperio; porque el centro de atención del imperio es una categoría histórica que puede aplicarse a los diversos sistemas de dominación de épocas lejanas, como lo fueron los imperios: español, británico, otomano, francés, etc., e incluso los de épocas remotas. En la actualidad, cuando se habla del imperio se tiene en la mira aquel que actualmente ejerce el dominio imperial mundial: Estados Unidos de Norteamérica, a través del control de la economía política mundial.

Es un imperio que históricamente supera a cualquier otro previo, y tiene como rasgo común el dominio mundial. Potencia imperial que tanto han sufrido y sufren los pueblos latinoamericanos y los atrasados económica y socialmente en el mundo. Empero, hay que decir que las “fuerzas del mal” o el “eje del mal”, de la barbarie y el salvajismo han cambiado históricamente; en el siglo pasado, por ejemplo, fue el comunismo; después de la caída del Muro de Berlín (1989) y el derrumbe soviético del “campo llamado socialista”, el imperio de los Estados Unidos se quedó sin un enemigo definido y expreso.¹¹

Se utilizan los más burdos e improbados pretextos para justificar la guerra contra el pueblo iraquí, como son sus supuestos vínculos con Al-Qaeda; se cuestionan las prácticas terroristas del Estado Islámico y muchos otros problemas de terrorismo, desequilibrios e inestabilidades mundiales que han puesto en jaque al capitalismo neoliberal mundial; las migraciones de los países pobres hambrientos hacia el mundo europeo y norteamericano han generado racismos, exclusiones, fundados en justificaciones ideo-

¹⁰ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, España, Anthropos, 1988, pp. 23 y 24.

¹¹ *Cfr.* Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007, pp. 130 y 131.

lógicas y políticas que amenazan hipotéticamente el empleo de los connacionales europeos y norteamericanos; el peligro del dominio mundial por el crimen organizado y el terrorismo están operando allí, producto del capitalismo salvaje de la modernidad occidental; la construcción de armas de exterminio masivo, etc., todo ello ante la emergencia para justificar las guerras de intervención, violencia, exterminio y muerte en el planeta.

En consecuencia, ante los hechos de la modernidad imperial, la modernidad de nuestra América no es unitaria ni imperial en el dominio de la razón, del *logos*, de la historia unitaria y cerrada europea, sino diversa, múltiple e incluyente en las formas expresivas, de explicación e interpretación de la historia y de la realidad, ejercidas desde la lógica racional plural en la unidad de la razón. Conscientes de que la lógica es coherencia, sistematicidad, rigor en la argumentación discursiva; y de que la contradicción, las oposiciones, las negaciones son parte de la lógica y del método dialéctico procesual histórico y filosófico. Empero, la lógica, al igual que el filosofar y la filosofía, de ningún modo son una *exclusiva* de unos pueblos o seres humanos, con exclusión de los otros, del resto del mundo, sino que son la *exclusiva humana incluyente en equidad solidaria* de la humanidad entera.

Es una forma de racionalidad ética, filosófica y política incluyente que comparte y tiene en común la racionalidad y la historicidad, donde el centro es el ser humano, *todo ser humano*, de la *nosotridad* y la *alteridad* en la unidad de la diversidad fenoménica del género humano. Es esa forma nominalista deductiva de enunciar lo particular, lo individual, donde lo nominal se carga de sentido y de significación, desde la “singularidad infinita” de lo que es la esencia del ser humano; esencia ontoepistémica en la historicidad, allí donde la óptica de lo humano es el *ontos* histórico de lo posible. Relación dialéctica entre la noética, la ontología y los problemas universales de individuación, donde poder y naturaleza reflexiva son, por un lado, pensamiento general, por el otro, análisis reflexivo sobre lo individual, nominal, colectivo y moderno.

La modernidad alternativa radical de nuestra América rompe la concepción de las formas discursivas unitarias cerradas y excluyentes del resto de la humanidad, e intenta ir al margen de la filosofía occidental que se asume como la única razón, el único *logos*, la única *forma de racionalidad* para colocar al margen de la historia y de la razón a las naciones que no fueron el centro de la conquista y de la civilización occidental.¹²

Es decir, se trata de la práctica procesual y discursiva cuyo espacio de trabajo no se reduce sólo a la filosofía política y a la cultura contemporánea, tampoco a los grupos ilustrados hegemónicos, sino que está abierta a todas las producciones histórico-culturales situadas en la temporalidad espacial de la realidad concreta. Esto hace posible mirar a la historia desde la columna vertebral que permite ver a la realidad social y cultural como un proceso articulado, cambiante y cambiante.

Por lo mismo, la investigación sobre nuestro pasado histórico, filosófico, social y cultural no se reduce a la reconstrucción arqueológica de su pasado, sino que es, más bien, un intento por comprender la realidad del presente poscolonial y posmoderno, desde la dimensión filosófica e histórica de nuestra América. Es una forma de racionalidad ética, filosófica y política incluyente, que comparte y tiene en común la historicidad de sus principios, donde el centro común es el ser humano, *todo ser humano* en la unidad ontofenomenológica.

LA MODERNIDAD Y LA FILOSOFÍA DE NUESTRA AMÉRICA

Este trabajo es el análisis de la filosofía, de la cultura y de algunas categorías filosóficas que dan fuerza a nuestro ejercicio de filosofar, desde un ser situado en un horizonte de significación. Se busca

¹² Cfr. Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, cit. Revisar capítulos I y II.

establecer una relación dialógica entre *nosotros* y los *otros* sin asomo de alienación ni sometimiento a la filosofía y la cultura de origen europeo.

Es una filosofía de la alteridad, de relación con el otro, sin servilismo, sino de interdependencia y de interinfluencias entre las diversas formas de concebir la filosofía en general y la filosofía de la cultura en particular. Reflexión dialógica de intercambios e interdependencias de formas culturales y filosóficas entre América Latina, el Caribe y el mundo.

El filosofar y la filosofía son una reflexión problematizadora que se realiza desde una crítica radical de las diversas realidades, ello requiere proponer una nueva forma de enfrentar los problemas que plantea la *realidad* humana y social *nuestroamericana*. La filosofía, toda filosofía, está atravesada por la ideología, penetrada por las ciencias sociales y naturales.

Por lo tanto, la filosofía no es un pensar puro e incontaminado de la realidad social e histórica, sino que está transida por lo finito, esa finitud histórica que mediatiza *pensares* y *quehaceres* teórico-prácticos, filosóficos, epistemológicos y culturales; de producción de ideas en todos los campos: epistémicos, ontológicos y de representaciones del mundo desde un horizonte explicativo que interpreta la tradición. Se trata de una disquisición sobre la tradición que supera y rescata lo esencial de la filosofía mexicana, latinoamericana y mundial.

Esta noción de tradición en su sentido clásico invita a un cambio de análisis hermenéutico-analógico. Esto debe ser entendido como aquello que no se reduce solamente a la sustancia metafísica de valor equivocista o cientificista de forma unilineal, unidimensional ni tampoco de raíz univocista, relativista, subjetivista, es decir, equivocista. Pero esta relación dialógica y dialéctica conserva la congruencia lógica en la argumentación y la construcción conceptual y, a la vez, profundiza en los fundamentos.

Se trata de un cambio analógico que conserva parte de la tradición y a la vez se transforma sin cambiar su consistencia teó-

rico-ontológico-epistémica. Cultura y tradición miradas desde la hermenéutica analógica son concebidas como un movimiento cognoscitivo que busca mostrar las propiedades y las características esenciales de los entes y de las cosas como accidentales que, no obstante su fragilidad, son el punto de partida del filosofar sobre *lo real*. La experiencia interpretativa analógica está inserta desde una tradición cultural, pero también es la superación de ella.

Más aún, el filosofar y la filosofía desde nuestra América se realizan desde una construcción analógica de modernidad múltiple, alternativa, compleja e histórica de sentido y de significación. La modernidad alternativa de nuestra América es una propuesta teórico-epistemológica abierta a la investigación, a la reflexión y a la producción cultural, simbólica e icónica que logra convertirse en polisemia que hermeneutiza toda construcción cultural y filosófica. Por ello, a diferencia de la modernidad europea, que se caracteriza por ser unitaria, cerrada y excluyente de toda expresión cultural diferente a ella, a todo lo que esté al margen de la cultura y la razón occidental, la modernidad múltiple-alternativa es una construcción cultural que puede analizarse desde una diversidad de sentidos, de significaciones y de lenguajes, los cuales adquieren y desarrollan su propia semántica y semiótica de significación dentro de la unidad ontoepistémica.

Es decir, nuestra propuesta filosófico-analógica se asume desde Georg Gadamer y de Mauricio Beuchot, donde existe una polaridad entre familiaridad y extrañeza, porque en ella se funda la teoría hermenéutica que supera el sentido psicológico, como de aquello que oculta el ámbito y el misterio de la individualidad. Es aquello que no es desconocido y que pertenece a los arcanos secretos de la espiritualidad y de la religiosidad humana.

La filosofía y la historia de las ideas mexicanas y latinoamericanas deben ser entendidas desde el sentido hermenéutico-analógico-simbólico, a partir de un lenguaje polisémico filosófico y cultural, de ese que habla de la tradición, allí donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad, objetividad y subjetividad, pertenencia

y tradición, todo ello analizado dentro de una red compleja de construcción ontoepistémica que considera a la *realidad* como el referente material de toda actividad humana que interpreta, hermeneutiza y construye realidades filosófico-culturales, políticas y sociales ricas y sugerentes; éstos son modos de pensar la realidad filosófica desde el horizonte hermenéutico-analógico-simbólico, lo cual no es otra cosa que una reflexión filosófica desde el lenguaje que refiere a la tradición, donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad.

Si no en el sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión: la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*¹³

La razón europea es esa razón que instrumentaliza los saberes y los entes, tanto de la propia región imperial como de la marginalidad, puestos al servicio del poder económico imperial globalizado. Esta es la *razón instrumental* que diluye la *razón humana* como expresión plural de la humanidad que se ha constituido en proyecto de realización de los seres humanos, de los entes historizados fenoménicamente dentro de la *onticidad situada* en la temporalidad histórica.

Sin embargo, la *filosofía y la cultura situadas* desde un horizonte histórico-racional fenomenológico buscan alcanzar la universalidad de sus fundamentos por la vía inductiva-deductiva de análisis y de síntesis, de semántica y de simbólica, de explicación, de hermenéutica, de realidad y de ficción. Por ello puede decirse que, por el método, la filosofía pone en crisis sus propios principios, porque es antidogmática y es tránsito dialécticamente abierto.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 365.

La filosofía es tránsito de una forma constituyente de la disciplina filosófica y del filosofar. Por lo mismo requiere de un análisis riguroso, coherente, sistemático, lo cual obliga a resemantizar contenidos, categorías, conceptos, símbolos, así como el método del pensar filosófico. La filosofía no plantea soluciones inmediatas, sino que su labor es problematizadora y trascendente; no se queda, de ningún modo, en la mera inmediatez, en la instrumentalidad cosificada que mediatiza el conocimiento, sino que es practicidad reconstructiva del ente, de la existencia situada y en situación que resemantiza los modos de pensar, de analizar, de imaginar y de soñar.

El filosofar y la filosofía en la historia implican una acción creativa de la imaginación y la razón, desde donde se consideran e incorporan la semántica y la simbólica, la argumentación y la lógica, para plantear una nueva interpretación hermenéutico-simbólica. Es decir, una hermenéutica filosófica y analógica que reinterpreta y explica las diversas realidades: metafísicas, sociales, políticas, históricas y culturales. En el sentido de que interpretar es ya ubicar algo en un contexto, lo cual, si no definimos el objeto de estudio, puede llevar al conflicto de las interpretaciones. Es decir, siempre se interpreta, se analiza y se comprende desde un esquema conceptual, un marco de referencia teórico filosófico, y una tradición.¹⁴

La razón es una categoría ontológica y epistemológica situada, constituida por las racionalidades humanas en el mundo desde la reflexión ontológica y fenomenológica para construir *epistemes* abiertas a los tiempos y a la historia. De ninguna manera es forma unitaria, unidimensional, cerrada y excluyente de las racionalidades marginales o “bárbaras” excluidas del mundo no occidental.

Es decir, la razón occidental, para ser incluyente y éticamente libre, implica la necesidad de la inclusión y del respeto de todas las diversas racionalidades de las naciones en el mundo. O sea, es

¹⁴ Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 1997, pp. 48 y ss.

una relación *hermenéutica-analógica* que implica la *proporcionalidad y los equilibrios ontoepistémicos conceptuales*, donde se da un ejercicio reflexivo y dialéctico entre el univocismo y el equivocismo.

Desde esta concepción filosófico-analógica se interpela a la filosofía clásica y tradicional concebida como forma de poder y de exclusión de aquellas filosofías que se encuentran al margen de la razón occidental, resultado de las filosofías nacionales de aquellos países que en su mayoría habían sido conquistados o colonizados por las metrópolis imperiales europeas.

Con el descubrimiento y la conquista de América, allende la mar oceánica, la filosofía colonial y metropolitana generó una nueva forma de entender la realidad. Allí, donde los vacíos dejados por los conquistados serán cubiertos con los negros traídos de África, como por el poder y el dominio de los conquistadores.

Por ello, para comprender nuestra historia, la filosofía y la cultura latinoamericanas, es necesario partir de las propias raíces históricas y ontológicas que les dieron origen, hasta generar un mundo filosófico inusitado y totalmente nuevo.

Las raíces verdaderas de lo que iba a ser llamado América son, desde luego, los hombres que la descubrieron y poblaron y levantaron sobre su suelo culturas tan extraordinarias como cualesquier otras. Sólo que, para empezar, un término infeliz ha contribuido a embrollarlo todo, con plena conciencia de quienes, *pro doma sua*, lo forjaron y contribuyeron a propagarlo. A lo largo de la historia, hay numerosos casos de encuentro de dos comunidades y sojuzgamiento de una por otra [...]. La llegada de los europeos paleooccidentales a estas tierras (americanas), llegada que podría llevar distintos nombres [...] ha sido reiteradamente llamada descubrimiento, *El descubrimiento*. Tal denominación, por sí sola, implica una completa falsificación, un Cubrimiento de la historia verdadera. Los hombres, las culturas de las tierras, pasan así a ser cosificados, dejan de ser sujetos de la historia

para ser “descubiertos” por el hombre, como el paisaje, la flora y la fauna.¹⁵

Así, con el “encontronazo”, el “tropezón”, más que “descubrimiento” se dará inicio a la peor hecatombe demográfica en el continente americano, algo sin paralelo en la historia mundial. “Un cataclismo, frente al cual palidecen las más sombrías catástrofes en la historia”.¹⁶ Así se inicia la metódica occidentalización de América a través de culturas yuxtapuestas.

Empero, la filosofía y el filosofar de nuestra América tuvo como antecedente la negación de la racionalidad de los indígenas americanos y de los negros africanos traídos a América. Es la forma de exclusión racial de las racionalidades y de las diversas culturas americanas, así como del resto de mundo no-occidental. Esta historia de la razón y de la sinrazón nos descubre que tanto filosofía y filosofar han sido, desde siempre, atributos eminentemente humanos; es decir, sin exclusión de nadie ni de nada, son productos espirituales y materiales eminentemente humanos. Porque éstos no son el privilegio de un grupo de naciones o de una región del mundo, sino de la humanidad entera. Porque la razón, la racionalidad, la cultura, son algo común al género humano, *a todo ser humano*.

Por ello, puede decirse que la realidad opresiva y excluyente de los nacidos en nuestra América de la Colonia hasta la actualidad muestra que la historia moderna no ha sido continua, sino que ha tenido avances, retrocesos, contradicciones y caídas, irracionalidades y absurdos, donde la filosofía de la cultura, de la educación política, democrática y cultural, no termina nunca su aprendizaje, lo cual descubre y muestra que el ser humano, los grupos sociales, la mayoría de las comunidades humanas, son intolerantes y excluyentes con el otro, con el extraño, ello se hace presente en cada

¹⁵ Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en Varios autores, *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UDUAL/UNAM, vol. I, 1986, p. 158.

¹⁶ Laurette Sejourné, *América Latina I. Antiguas culturas precolombinas*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 63.

demanda social, donde aparece siempre el conflicto de intereses de las individualidades con el interés colectivo, con el bien común, con la *rex publica*, etcétera.

En la actualidad tolerancia significa ser solidario con nosotros y con los otros, con todo ser humano concreto, historizado. Esta reflexión filosófico-política es resultado del pensamiento filosófico que considera a la política como forma racional *de negociación, de comprensión del otro como igualmente solidario y con el cual sólo soy indentificación ontológica entitaria en la alteridad horizontal libre, justa, equitativa en relación de justicia e igualdad* éticas.

Esta ha sido la historia y el filosofar de América Latina y el Caribe, de nuestra América. Es la historia y la filosofía de negaciones y afirmaciones, donde no siempre se han dado las síntesis teóricas, ni la superación progresiva de las múltiples contradicciones y de las oposiciones. Es necesario, en este nuevo horizonte práctico de incertidumbres, recuperar al ser humano como sujeto del filosofar y de la cultura, donde estarán presentes pasiones, sentimientos, subjetividades, absurdos, irracionalismos y racionalidades, porque todo ello constituye las diversas expresiones humanas en un horizonte geográfico espacio-temporal en el cual se producen cultura, simbolismo, utopías, conocimientos de la realidad ontológica e histórica.

En el horizonte histórico-filosófico de nuestra América se da la crítica a la realidad y la negación de la utopía y del ensayo filosófico desde la posmodernidad, el neoliberalismo y la globalidad, como de su carácter moderno; pero en la actualidad en América Latina y el Caribe se ha iniciado un reposicionamiento de los “sueños diurnos”, de los ensayos sociales, políticos y culturales sólidamente constituidos e instituidos en la temporalidad, resultado de la investigación y del diálogo, conformando nuevas formas de participación y de lucha. Formas prácticas de lucha de nuevos sujetos sociales, que interactúan en la reconfiguración y la transformación de la filosofía, de la libertad, de la democracia, de la justicia, de la solidaridad, etcétera.

En la actualidad, en el horizonte global y económico se plantea la utopía del mercado total del neoliberalismo.

La utopía del mercado total es el imaginario del acuerdo al cual los criterios de asignación de recursos y de toma de decisiones por parte del mercado conducen al máximo del bienestar humano y que por ello es tan deseable como posible la reorganización de todas las actividades humanas de acuerdo con la lógica del mercado. Es tanto un imaginario de futuro como un proceso de diseño/construcción del mundo de la llamada era de la globalización. La utopía del mercado total no es solamente un modelo económico [...]. Es la extensión de la lógica de la racionalidad del mercado a todos los ámbitos de la vida colectiva.¹⁷

Todo esto mirado en la distancia nos advierte que debemos ser cautelosos con el mercado global y el neoliberalismo cuando hablemos de la cultura de nuestra América. Hablar de la cultura es hablar de la condición humana, es ocuparse de la existencia humana situada.

En función de esto podemos decir que la existencia humana es pura existencia condicionada, inclusive de sus propias obras, y que lo es inevitablemente, bajo el riesgo de no poderse sostener como tal, es decir, como existencia. Cualquier cosa que entra en contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de nuestra existencia, y hagan lo que hagan los seres humanos, siempre serán o estarán condicionados.¹⁸

En consecuencia, toda cultura, esto es, la definición conceptual de cultura, deberá buscar sintetizar lo propio con lo ajeno desde la síntesis de la existencia humana como entidad situada

¹⁷ Edgardo Lander, “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en Horacio Cerutti Gulberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003, pp. 208 y 209.

¹⁸ Arturo Andrés Roig, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en *ibid.*, p. 105.

en la historia, lo cual dará origen a algo nuevo, a una cultura renovada cada vez más sólida en la identidad diferencial de lo propio y lo ajeno.

Así, nuestro modelo de cultura y de filosofía latinoamericana surgirá de la situación fenomenológica de su historicidad, pero no como algo accidental, sino como un modo de ejercer el poder y el dominio, que desde la dominación de Occidente había generado, obviamente, resistencias y oposiciones por los nacidos en la región, sumado a las resistencias de criollos, mestizos, indígenas y negros, a ese grupo humano que José Martí llamó el “indio importado”.

Lo anterior permite subrayar la especificidad de nuestra realidad histórica-filosófica, cultural, política y social. Y a la vez, ésta deberá ser abordada desde el pensamiento filosófico-político nacido en esta región del mundo, de sus afirmaciones y de sus negaciones. El cubano José Martí refuerza nuestra idea, cuando apunta que la incapacidad para gobernarse no se encuentra en el país o en la nueva nación, sino por haber estado sometidos por más de tres siglos por la dominación metropolitana.

Si no en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la sangre india [...]. El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país.¹⁹

Por lo tanto, aquellos que quieren imitar los modelos extranjeros o buscan adaptarlos a nuestra realidad requieren de reconocer que ésta es muy “rejega”, no se deja aprehender fácilmente, se

¹⁹ José Martí, “Nuestra América”, en José Martí, *Obras escogidas*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1965.

resiste a ser sometida, por ello, insistimos, se requiere de un instrumental filosófico-político dialécticamente abierto que garantice el derecho a disentir y a la crítica racional.

Por esto es necesario ir más allá de las formas de gobierno y de la cultura colonial. Especialmente en tiempos de crisis y de formas posmodernas que diluyen al sujeto, a la realidad y a cualquier forma discursiva como expresión totalizadora, ontológica y epistemológicamente; esto requiere de mirar a la filosofía y a la cultura como la expresión de la modernidad múltiple y de lo humano, allí donde la realidad, esencialmente, se constituye por la diversidad.

Por ello es importante volver a nuestros clásicos: filósofos, pensadores, literatos, poetas, pintores, escultores, científicos, etc. Tanto de aquí (nuestra América), como de allá (Europa y el resto del mundo), ya no podemos caer en los errores del siglo XIX en que se quiso empezar de cero, esto es, con la negación del pasado. Es urgente reconstruir nuestro pasado filosófico cultural desde un presente que de ningún modo nos coloca en una actitud y perspectiva personal sino, más bien, en una determinada situación. Empero, no hay que ver a los productos filosóficos, políticos y culturales propios como “malas copias” de algo que, si bien puede servir de modelo, no tiene, si fuera posible, que ser imitado.

Por consiguiente, no hay que ver este pensamiento de los clásicos como algo *distinto*, sino diverso, de sus modelos. Es eso lo que les hace distintos acaso contra la voluntad de nuestros pensadores, lo que ha de formar el acervo de nuestra cultura filosófica original. En eso está lo que nos es propio, lo nuestro. Si en algo hemos de imitar a Europa es en su capacidad para sentirse siempre original, fuente de toda universalidad, aún en aquella que imita, que por eso este hecho mismo se universaliza. De hecho, en todo lo humano la imitación perfecta, aún la más consciente, es imposible. Siempre aparece la perspectiva, el punto de vista personal, la actitud desde una determinada situación. *Esto es algo a que no escapa obra humana alguna*. Señalar este hecho ha sido uno de los más grandes aciertos de la filosofía europea contemporánea [...]. Europa ha sido siempre consciente de su originalidad desde

los orígenes de su cultura y recientemente de los límites de esta originalidad elevada a la universalidad. En cambio sólo hemos sido de nuestros límites para crear cultura original. Europa ha podido hacer de esta originalidad algo universal; nosotros, de nuestras limitaciones sólo hemos podido abstraer nuestra insuficiencia. Sean así dos actitudes frente a algo que no es común a europeos y americanos, frente algo que nos es propio porque es humano.²⁰

Leopoldo Zea apuntaba hace ya muchos años, con gran sabiduría, que lo humano está por encima de lo accidental como el color de la piel, posición económica, política, cultural etc., encumbrado como el arquetipo universal de los pueblos coloniales, que se autonombran pueblos arquetípicos de la cultura y la civilización. Pueblos que se erigieron como cultivadores y civilizadores de otros pueblos. Empero, estos últimos, desde la perspectiva de la poscolonialidad, si han de salvarse, si quieren ser considerados a la misma altura de los primeros, tendrán que someterse a la acción civilizadora y cultivadora de los países dadores de cultura.

Frente a esta imposición, el hombre (el ser humano), sin más, va tomando conciencia de su humanidad al mismo tiempo que toma conciencia de los demás. Lo humano no es lo que separa o distingue, sino lo que hace semejante. Semejanza que no depende de accidentalidades como el color de la piel, la clase social, el sexo, la educación o cultura que se tiene. Lo humano se da, precisamente, en esa capacidad de comprensión que lima las diferencias y hace posible la convivencia, uno de los rasgos definitorios de lo humano.²¹

La experiencia filosófica, política, social y cultural no es exclusiva de un grupo humano, sino algo común a la humanidad. De no ser así, se repite la dominación y el poder para publicitar las “formas poscoloniales” de la actualidad, las cuales niegan a las na-

²⁰ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, p. 11.

²¹ Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952 (Col. Tezontle), p. 195.

ciones que fueron colonia la capacidad de producir cultura propia y, por lo mismo, las condenan a repetir la filosofía y la cultura de los antiguos países coloniales.

Sin embargo, ni en la filosofía ni en la cultura es posible repetir los modelos filosóficos y culturales de las metrópolis coloniales. Porque no existen filosofía ni culturas modélicas, sino que cada nación construye su filosofía y su cultura de acuerdo con sus necesidades existenciales e históricas, desde un horizonte de sentido y de interpretación hermenéutica.

Es decir, cada pueblo, cada provincia, cada nación, cada región, no obstante que existen referentes culturales tanto internos como externos donde dialécticamente se da un doble juego práctico-teórico entre las filosofías y las culturas importadas y las propias, finalmente termina por producir un modelo propio que adquiere un rostro, una identidad en la unidad de la diferencia. Porque, como decía Leopoldo Zea, “no existe un modelo de filosofía, sino cada filosofía crea su propio modelo”, esto mismo puede hacerse extensivo a la cultura.²²

Nuestros clásicos latinoamericanistas del siglo XX plantearon el problema de *la integración por la cultura y la educación*, esta vieja preocupación tuvo su inicio con la independencia y la emancipación política de los pueblos que forman la América Latina y el Caribe. Estos pueblos que constituyen la región fueron integrados a la metrópoli por la dependencia colonial a lo largo de tres siglos y han venido buscando, por la lucha, la integración en la libertad, esto es algo que se da ya desde los mismos inicios de la emancipación política del antiguo coloniaje ibero hasta la actualidad.

Con el tiempo puede observarse que han surgido nuevas fórmulas de lucha política con el propósito de superar el vasallaje cultural y filosófico, para no ser más sucursales de las metrópolis económicas, sociales, políticas y culturales. Sin embargo, a pesar

²² Cfr. Zea, *América como conciencia*, cit.

de ello han brotado nuevas dependencias pero también interdependencias e interinfluencias.

Como puede observarse hasta hoy, se han hecho, algunas de las veces, frustrados esfuerzos económicos, políticos y culturales sin resultados positivos plenos, quizá porque nuestro horizonte no es el Norte, porque ahora se mira más hacia el Sur, por lo tanto, *no hay que nortearnos, sino, más bien surearnos*. Es decir, *nuestro horizonte incluyente de la diversidad humana es el Sur*.

La idea de integración la han logrado los países europeos, pese a sus ineludibles diferencias sociales, políticas, económicas y culturales. Los latinoamericanos y caribeños estamos en camino de la integración, algo, por cierto, nada fácil ante la realidad económica, social y política que actualmente se vive en la región.

Desde hace algún tiempo en América Latina y el Caribe se ha venido intentando la posibilidad de integración por la educación y la cultura. Integración en la cual están más capacitados los pueblos de nuestra América que otras naciones del orbe, no obstante sus marcadas diferencias raciales y culturales. Por esto mismo, el Libertador Simón Bolívar habló, hace casi doscientos años, de la posibilidad de la unidad e integración de la región, cuando señalaba: “Es una idea grandiosa poder formar de todo el Nuevo Mundo una sola nación con un sólo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, deberá por consiguiente tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que han que formarse”.

Esto, por supuesto [según Zea] ha de culminar en la obligatoriedad del conocimiento de la historia y cultura latinoamericanas, en todos los niveles de la educación y la cultura, como es ya obligatorio el conocimiento de la historia y las culturas nacionales y las consideradas como universales. Porque el día en que cada niño, joven y adulto de cada uno de los países que forman la América Latina (y el Caribe) tengan conciencia de lo que posee en común con los hombres y pue-

blos de la región de que es parte, ese día la integración se dará por añadidura, como algo natural.²³

La filosofía en general, y la filosofía de la cultura en particular, son reflexión y análisis crítico sobre las realidades formales y materiales de las diversas expresiones humanas que buscan encontrar un horizonte de sentido que permita afincar, fenoménicamente, el hacer y el quehacer humano a través de la producción filosófico-cultural-simbólica desde una multiplicidad de vías.

Hasta hace muy poco, a México, América Latina y el Caribe se les consideraba, en todos los campos del conocimiento (de la filosofía, la ciencia y la tecnología), como “reflejo de ajena vida” y recientemente, con la poscolonialidad, como el reflejo de las colonias europeas, consecuencia negativa para explicar y entender nuestra realidad e intentar ir más allá de la frase hegeliana: “reflejo o mala copia” de las metrópolis culturales.

El maestro Leopoldo Zea, en 1952, al hacer una reflexión sobre la situación de la región, consideró, con toda razón, que acá no se había hecho filosofía, historia, literatura, ciencia y tecnología. Es decir, en el sentido de que no se habían elaborado doctrinas filosóficas y sistemas como los venidos del Viejo Mundo. Sin embargo, estos sistemas, al penetrar y asimilarse, dieron origen a algo nuevo, porque todo conocimiento, todo saber, ciencia y tecnología tienen que reconfigurarse y resemantizarse ante la necesaria respuesta a las parvedades propias de nuestro continente.

Porque esto ha sido, a la vez,

La historia de nuestra filosofía, la historia de la adopción de determinados sistemas y doctrinas, es la historia de nuestros anhelos y nuestros afanes, la historia de lo que hemos soñado y la historia de lo

²³ Leopoldo Zea, “La identidad cultural e histórica de América Latina y la universalidad”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 24, UNAM, noviembre-diciembre de 1990, p. 190.

que hemos realizado. Historia de aciertos y equívocos; pero historia siempre: nuestra historia.²⁴

²⁴ Zea, *La filosofía como compromiso...*, cit., p. 144.

VI. POLÍTICAS CULTURALES: FILOSOFÍA, HISTORIA Y TRADICIÓN

FILOSOFÍA, CULTURA, VIOLENCIA Y PODER

La reflexión filosófica sobre la crisis de las sociedades modernas se encuentra transida de violencia, desestructuración social, económica, política y cultural. Los valores de la ética, la democracia, el liberalismo y las izquierdas en el mundo han sido derruidos para colocar a la humanidad en situación de riesgo, incertidumbre, desolación, destrucción y muerte, pérdida de la esperanza y la paz posible. Los sueños y la utopía historizada de un mundo mejor, más humano, parecen ya quimeras en la posmodernidad y la poscolonialidad diluyentes.

La característica mayor del sistema de desarrollo capitalista neoliberal globalizado es la multiplicación espectacular de mercancías materiales e inmateriales (culturales), de productos sociohistóricos y culturales consumibles por la apropiación física, material, a través de las diversas formas de la sensibilidad: visuales, auditivas, gustativas, etc., de acuerdo con las demandas del mercado y del consumo. La cultura, en todas sus manifestaciones expresivas, es la mercancía inmaterial por excelencia en el mundo globalizado. La mercantilización de la cultura ha sido más fácil que muchos otros productos materiales en competencia. Así lo muestran los “mercados de arte” en las metrópolis, e inclusive en las naciones

marginales pobres en el mundo del mercado; el tráfico legal o ilegal de bienes culturales es cada vez grande, la promoción mundial del turismo cultural crece día a día.¹

Ahora bien, todo aquello que era, qué duda cabe, una propuesta cultural audaz, de búsqueda de lo insólito, se ha convertido en una norma social banalizante y de sumisión al modelo dominante. Ha dejado de ser un aguijón estimulante de la creación artística y literaria para pasar a convertirse en guía de la vida cotidiana y del orden productivo. De modo que lo que había sido contradicción y vitalidad permanente se convierte en conformidad y apaño: “las vanguardias se han convertido también en ritual primitivo de la cultura de masas y del consumo cultural: su signo no es crítico, sino acomodaticio a las leyes de producción y reproducción económicas; su carácter es profundamente conservador”. Y al igual que la esperanza se ha perdido en el espíritu subversivo de las vanguardias artísticas, lo mismo ha sucedido en lo referente al terreno político: tras la embriaguez, la resaca. Como diagnóstico en el mundo del arte, podemos tomar las ajustadas palabras de Simón Marchán-Fiz, que dice con respecto a la presente situación: “amoralismo, escepticismo, resignación, cinismo, nihilismo histórico, decepción con respecto a los ideales de las viejas vanguardias y las ideas totalizadoras, en suma, carencia de expectativas, son algunas de las expresiones más socorridas para traslucir el sustrato que late en la actual escena artística”.²

Sin embargo, la historia cultural, como la entendemos, se opone a las nuevas perspectivas del mercado global y se inscribe en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las configuraciones sociales a las que pertenecen: sociedades, comunidades humanas, individuos, sujetos sociales; empero los sistemas de las tecnologías de la información han mediatizado las antiguas formas de

¹ *Cfr.* Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, cap. 1, “La cultura en la tradición filosófico-literaria y en el discurso social común”, México, Conaculta/Ico cult, 2005.

² Iñaki Urdanibia, “Lo narrativo en la posmodernidad”, en G. Vatimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Anthropos, 1994, pp. 47 y 48.

comunicación y transmisión de conocimientos, valores estéticos, políticos, sociales y culturales, hasta convertirlas en mercancías.³ Es decir, bajo las condiciones de globalización y digitalización, los medios de comunicación interactiva han transformado las audiencias emisoras y receptoras de mensajes, de transformación y procesos de cambio cultural y político en el mundo. Por ello,

La historia cultural coloca la cuestión de la articulación de las obras, representaciones y prácticas con las divisiones del mundo social que, a la vez, son incorporadas y producidas por los pensamientos y las conductas. Por fin, ella apunta, no automatizar lo político, sino a comprender cómo toda transformación en las formas de organización y de ejercicio del poder supone un equilibrio de tensiones específicas entre los grupos sociales al mismo tiempo que modela unos lazos de interdependencia particulares.⁴

Este mundo cultural ha sido puesto en crisis y mediatizado por los medios tecnológicos de comunicación y mercado. La supuesta autonomía que proporcionan las tecnologías de la información (las TICs) es muy importante para dar la oportunidad de conocer nuevos valores e intereses a las comunidades colectivas, lo cual aumenta las posibilidades de cambio social en la mentalidad de las masas; empero, esto no necesariamente conlleva a que las formas de comunicación en red aumenten las oportunidades de cambio social, lo cual no implica definir el contenido y objeto de dicho cambio. Los seres humanos, las personas, somos a la vez ángeles y demonios, o más bien: “somos, simplemente: seres humanos”, finitos e históricos; nuestra capacidad de actuar en sociedad proyecta aquello de lo que somos capaces: actuar en los diversos contextos espacio-temporales e históricos, lo cual no es sino relaciones de

³ Cfr. Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, España, Gedisa, 2002.

⁴ Roger Chartier, “Prólogo a la edición española”, en *ibid.*, p. X.

poder ejercidas a lo largo de la historia en todas las naciones y culturas del mundo.

Puede decirse que las obras culturales no tienen un sentido estable, fijo, universal, sino uno investido de significaciones plurales móviles, construidas en el recuento entre la proposición mercantilizada y la recepción, entre las formas y motivos emocionales controlados por el poder del mercado, a las que les dan forma y estructura las competencias y expectativas públicas que se apropian de éstas.

Ante esto conviene hablar de una nueva era de lujo, inmersos en las transformaciones observables en la oferta y en las metamorfosis radicadas en la demanda, en las motivaciones y aspiraciones y las relaciones que mantienen los individuos con las normas sociales y con los demás, con el consumo y los bienes materiales preciosos. Es la individualización de las emociones, la “democratización” de los procesos, las que ordena la cultura contemporánea “masificada” del lujo.

La pasión por el lujo no se alimenta exclusivamente del deseo de ser admirado, suscitar envidia y ser reconocido por el otro, sino que en ella subyace igualmente el deseo de admirarse a uno mismo, de “disfrutar de sí mismo” y de una imagen elitista. Es esta dimensión de tipo narcisista la que ha devenido dominante. La reducción del peso atribuido al juicio del otro que acompaña al neonarcisismo contemporáneo no lleva aparejada idéntica reducción en la importancia otorgada a la relación de uno mismo con los demás. En una época de individualismo galopante, se afirma la necesidad de destacarse de la masa, de no ser como los demás, de sentirse un ser excepcional. Ciertamente, las motivaciones elitistas permanecen, pero están basadas no tanto en los objetivos de honorabilidad y de ostentación social como en el sentimiento de distancia, el goce de la diferencia que procuran los consumos poco frecuentes y del abismo que abren con respecto a los usos de la mayoría.⁵

⁵ Guilles Lipovetsky y Elyette Roux, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, México, Anagrama, 2013, p. 58.

La cultura se asume como sinónimo de cultura urbana, cancelando la cultura rural, esa expresión “bárbara”, “salvaje”, “primitiva”, “animalizada”, señalada por Roger Bartra en *El salvaje en el espejo*;⁶ es decir, es la presencia no siempre perceptible en el mundo urbano, de lo rural, de lo primitivo; o, según sea, es la presencia fenoménica de las fantasías ideológicas, políticas y culturales del poder dominante de la actualidad.

Empero, todo esto tiene sentido,

Mientras no confundamos los resultados universalmente válidos, podemos investigar sin ambages el pensamiento primitivo centrándonos en algunas de las sociedades más consistentemente tradicionales que sobreviven en el mundo actual. En sentido estricto, los relativistas tienen razón: no existen pueblos primitivos. Todos nosotros hemos estado en el planeta por un tiempo igual de largo, y nuestros antepasados evolucionaron en algo reconocible como humano hace un tiempo igualmente largo; pero en un sentido libre de valores, algunos pueblos tienen pensamientos más primitivos o más cercanos al primitivismo que otros. En este contexto, por “primitivo” no entiendo inferior, atrasado, subdesarrollado, inmaduro, toscos, simplista, acientífico, sino simplemente muy temprano: tan temprano como el pasado más temprano que podemos reconstruir o imaginar en la historia de la humanidad.⁷

Pero lo temprano, lo inmaduro de la historia cultural y política de las comunidades y las sociedades humanas que han surgido en la condición humana en el mundo de la vida determina, de cierta manera, el pensar, el pensamiento, el modo de producir cultura y formas de vida, lo cual no puede ser reducido a primitivismo, sino, más bien, a manera de ser y de estar en la realidad social e histórica, es decir, discurrir en un mundo en escenas, desplazamientos que se prosiguen y realizan en el habitáculo natural de la

⁶ Cfr. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino, 1996.

⁷ Felipe Fernández-Armesto, *Historia de la verdad y una guía para perplejos*, España, Herder, 1999, p. 29.

existencia historizada. Esto es, pensado desde los confines del ser humano, para trascender las fronteras límite, hasta ubicarse en los confines, en los límites del ser humano: el *animal autobiográfico*⁸ que somos, y del cual formamos parte.

Dicho de manera metafórica: el primitivo, el animal, el ser humano.

Al pasar de las fronteras de los confines del hombre, voy al animal y me rindo a él: al animal en sí, al animal en mí y al animal que adolece de sí mismo, a ese hombre del que Nietzsche decía poco más o menos, no recuerdo dónde, que era un animal todavía indeterminado, un animal a falta de sí mismo. Nietzsche dice también, en la *Genealogía de la moral*, justo al inicio de la Segunda Disertación, que el hombre es un animal prometedor. Lo que Nietzsche entiende por ello, subrayando esas palabras, es un animal que puede prometer. [...] La naturaleza se habría tomado como tarea criar, domesticar, “disciplinar” [...] a ese animal de promesas. ¡Qué tiempos! Hace tanto tiempo, por consiguiente, desde hace todo ese tiempo y para lo que queda por venir, estaría en el momento decisivo de acudir y entregarnos a la promesa de ese animal que adolece de sí mismo.⁹

Por ello, puede decirse que el ser humano es un animal genérico productor de cultura, de formas expresivas, representaciones del mundo y de realidades. Ante esto, la cultura urbana y popular está permeada, penetrada por lo primitivo, lo animal; es la expresión dominante del poder de las metrópolis culturales, de las grandes urbes del mundo; no sólo de las metrópolis imperiales, sino también de los países pobres o en “desarrollo económico”; las primeras dominan de forma imperial los espacios de poder económico y político del capitalismo neoliberal global. Es decir, se trata de un poder jerarquizante, restrictivo y etnocéntrico de la cultura, con una escala de valores en la unidad cuantificada y mediada

⁸ Cfr. Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, 2008.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

por las relaciones mercantiles no societarias, por así convenir a los intereses de las elites del poder y de la cultura dominante.

Inversamente, toda creación inscribe en sus formas y sus temas una relación con las estructuras fundamentales que, en un momento y en un lugar dado, organizan y singularizan la distribución del poder, la organización de la sociedad o la economía de la personalidad. Pensado (y pensándose) como un demiurgo, el artista o el pensador inventa sin embargo bajo coacción (obligación social). Coacción en relación con las reglas (del patronazgo, del mecenazgo, del mercado) que define su condición. Coacción más fundamental aun en relación a las determinaciones ignoradas que habitan la obra y que hacen que ella sea concebible, comunicable, comprensible. Lo que toda la historia de la cultura debe pensar es, indisociablemente, la *diferencia* por la cual todas las sociedades tienen, en figuras variables, separado de lo cotidiano, un dominio particular de la actividad humana, y las *dependencias* que inscriben, de múltiples maneras, la invención estética e intelectual en sus condiciones de posibilidad.¹⁰

Empero, esta es una concepción discriminatoria, excluyente y represiva. Pero la cultura, en lo general, se homologa a la ideología como “teoría de las concepciones del mundo”, de representaciones imaginarias del poder. En este sentido la cultura unifica a una mayor o menor cantidad de individuos en niveles y estratos sociales numerosos de relaciones, imaginarios sociales, contactos expresivos y simbólicos. El mundo global ha sido testigo del desarrollo del mercado material e inmaterial de bienes culturales, éticos, políticos, sociales, económicos, científicos y tecnológicos.

Así,

Cuando mayor es la exigencia de niveles de rentabilidad elevados en relación con los capitales invertidos, mayor furor hace la gestión ética; cuanto más nadan las empresas en las aguas heladas del liberalismo económico, más de manifiesto ponen su búsqueda de alma; cuanto

¹⁰ Roger Chartier, “Prólogo a la edición española”, en *op. cit.*, pp. XI-XII.

mayores son los estragos de la guerra económica más se impone la exigencia de una moralización de los negocios. [...] La cuestión que se plantea es comprender las razones de este incremento de la exigencia de valores en el mundo económico. No obstante, y ante todo es preciso subrayar un punto esencial: la valorización de la ética lo es todo salvo evidente, en especial cuando nos remitimos a la opinión tradicionalmente dominante en los negocios, a saber, como dicen pragmáticamente nuestro amigos los anglosajones, *business is business*, expresión que hace referencia a la ideología misma de la mano invisible, cuyo principio estriba en que la economía no necesita virtudes morales ni la benevolencia recíproca de las personas.¹¹

Esto no es otra cosa que formas de violencia y poder en sus muy variadas expresiones: materiales, políticas, sociales, económicas, éticas, estéticas, simbólicas, iconográficas, científicas y tecnológicas en la fenomenicidad del acontecimiento histórico. La tecnología no sólo corta el contexto de la fundamentación y del comportamiento teórico que se da en el mundo de la vida, sino que empieza a regular el mundo de la vida.

Es de esta manera que la tecnología, la tecnificación, y

[e]l conocimiento fenomenológico es por sí mismo, por la pura presencia de su realización tardía en la historia del intelecto europeo (y mundial), el remedio radical. [...] El conocimiento fenomenológico reacciona en cierto modo como un antibiótico a la estructura inmanente y al crecimiento del proceso de carácter crítico. Es en sí mismo resistencia contra la formalización de las operaciones teóricas, que fundamenta la esencia de la *tecnificación* de modo que jamás puede “experimentar la transformación imperceptible en una mera *tekhne*”, sino que puede efectuar aquella “reactivación de las actividades originales” capaz de reconducir “la ciencia degenerada en arte, en *tekhne*” a la obligatoriedad de la responsabilidad teórica, [...] en tanto “cono-

¹¹ Gilles Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, España, Anagrama, 2012, pp. 62-63.

cimiento que contempla”, la fenomenología misma es “la razón que se propone, justamente, hacer entrar en razón al entendimiento”.¹²

Por ello y en relación con lo anterior, este trabajo no es sólo un circunloquio de la experiencia de lo vivido, sino que, además reconstruye y define reflexiones, prácticas, recuerdos, sentimientos, sensibilidad, resentimientos y rencores, como formas expresivas y simbólicas de la violencia de una realidad cultural y tecnológica que asfixia toda iniciativa de superación y creatividad. El sentido del *ser* ha consistido en golpear, en destruir el modo del ser humano en el mundo, en la historicidad, para hacer una interpretación y comprensión mitológica del lenguaje, el cual es forma expresiva *mito-poética*, de las diversas formas expresivas del modo de ser de lo humano en la historia y en la producción cultural.

La violencia está orientada y ha estallado en todas las direcciones y, a la vez, ha violentado la misión de las estrategias de participación y lucha, las que han sido mediatizadas ideológicamente por fantasías que consisten, más bien, en quebrantar las resistencias y las oposiciones hasta convertirse en una forma de expresión cultural violentada por las redes sociales, medios de participación social y las tecnologías de la información, las que trasgreden y violentan los modos de ser y producir cultura y que se expresan en las políticas culturales en el mundo, donde juega un papel fundamental la política informacional a través de la producción de mensajes intencionales cargados de principios políticos, éticos, estéticos, gustos, sueños, utopías, en general, culturales. El mercado controla y determina las prácticas del gusto y las conciencias de los receptores de información, en una relación de poder, dominio y control de las mentes, a través de la “economía política”.

La política informacional empieza con la articulación de los mensajes que dependen de los intereses y valores de la coalición sociopolítica

¹² Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, México, FCE, 2013, p. 213. Las cursivas son nuestras.

(económica y cultural) construida en torno a actores políticos concretos. El contenido y el formato de los proyectos políticos se deciden cada vez más con la ayuda de *think tanks* que reúnen a expertos, teóricos, estrategias políticos y especialistas mediáticos en el diseño y la práctica de la política.¹³

Es en el espacio histórico temporal donde las identidades se fragmentan y destruyen las formas y los modos de ser del ente y de la cosa; destrucción de la identidad humana diferenciadora de la alteridad, fundada desde la *mismidad ontológica*. Porque la identidad se construye desde el ejercicio de interpelación reflexiva de la *otredad*, allí donde la idea del *yo* y del *nosotros* surge detrás y de frente al del *tú* y al de *ustedes*.

En la reflexión sobre la alteridad, el *sí mismo es otro*, porque la identidad y la presencia se diluyen; se comprende en tanto que se reflexiona y se imagina como *alter ego*, porque éste es, desde antes, porque se lleva, está dentro de sí mismo; empero, nadie logra conocerse plenamente a sí mismo; más aún, en la actualidad existe un vaciamiento del sujeto social hacia afuera y un abandono de sí. Empero, en la historicidad humana el sujeto va siendo otro, no es el mismo en sentido metafísico, sino que es y está siendo en la historia, sin perder la base óptica y fenoménica humana de ser y estar en el mundo. Cabe señalar que esto se da en un conflicto contradictorio y opuesto a la realidad de la existencia del mundo de la vida. Se acumulan experiencias, formas de mirar y entender la vida en la temporalidad. Empero, la memoria y el recuerdo son cada vez más efímeros, porque las formas de relacionarnos con el pasado a través de los medios de información disponibles (documentos, monumentos, informes, grabaciones, vídeos, etc.) desde el presente con frecuencia se olvidan.

Es de este modo que la violencia y el poder, en sus variadas expresiones, son un atentado contra lo sagrado, la voluntad y el amor

¹³ Manuel Castells, *Comunicación y poder*, México, Siglo XXI, 2012, p. 277.

solidario con el otro, con la ciudadanía, la comunidad; contra la sociedades y las prácticas culturales, colectivas y comunitarias; es la oposición a la ley y a la dulzura del amor, a la espontaneidad de la naturaleza; por ello el ser humano “fundante” de la violencia amenaza con convertirse en injusticia, brutalidad, hecatombe, en el movimiento forzado de destrucción y muerte.

Por lo mismo, puede decirse que

La violencia implica violación, es decir la idea de la penetración brutal: incapaz de formular la ley de la mezcla, encuentra más expeditivo penetrar en el compuesto por efracción, introducirse violentamente. Pero la violación es impulso, impulso desprovisto de “sentido”, no es un movimiento verdaderamente orientado o imantado. Violación de domicilio, violación de cuerpo, profanación de la vida privada: todas estas coacciones tienen paradójicamente por rasgo común la intención humana.¹⁴

De este modo, la filosofía adquiere un carácter de poder y dominio, porque controla el conocimiento y a la vez el poder; es la violencia fenoménicamente intencional en la practicidad del *po-lemos*, de lucha, de exclusión e incertidumbre. Es la experiencia filosófica de la vacuidad y desesperación en el sentir y en el obrar, de una manera de comprender la realidad específica de la filosofía, la política y la cultura. Es la mirada filosófica sobre la cultura y las políticas de la filosofía política; allí donde el límite ha sido rebasado por la violencia material, cultural y simbólica que atenta contra el modo de ser humano y de sus obras.

La filosofía de la cultura es la determinación por ascender a los lenguajes, a la semiótica, a la simbólica y a la iconografía, formas expresivas de la manera de ser de un pueblo o comunidad y su cultura, transidos de desigualdad y violencia, pero también de representaciones expresivas, signos, símbolos; de representación del mundo de la vida y de la realidad humana: histórica, social y

¹⁴ Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, España, Taurus, 1990, p. 144.

cultural; es la mirada desde la óptica fenoménica del acontecer de las organizaciones sociales, políticas, económicas, de los grupos y de la sociedad misma.

La filosofía en general mide su verdad en términos de poder, no necesariamente en razones; así los términos de verdad y falsedad son relativos, porque nada es absoluto sino, más bien, han de ser puestos en cuestión. La falsedad siempre está presente en relación con la verdad, como el poder que interpreta y que resuelve el modo prescriptivo de ser de la producción cultural como producto social simbólico en la economía social del símbolo.

Donde “la cultura” es una “jerarquía estratificada de estructuras significativas”; que consiste en acciones, símbolos y signos, en “espasmos, guiños, falsos guiños, parodias”, así como “en enunciados, conversaciones y soliloquios”.¹⁵

La Filosofía más poderosa lo es porque se apodera de la parcela de la verdad, quiere ser la única verdad y “elimina” o busca eliminar lo que en ella subsiste de falsedad y de error, donde la cultura y el símbolo son el modo de ser filosófica e ideológicamente como práctica de poder y dominio. Esto mismo sucede con la filosofía de la cultura y especialmente con la cultura bajo el control de las metrópolis.

Esto es la “coartada democrática” de la cultura, del universo de consumo y dominio de las conciencias.

Esta lógica cultural de clase no es, naturalmente, jamás manifiesta: por el contrario, el consumo pasa por ser una función social democrática, y así es como puede desempeñar el papel de institución de clase. Toma la apariencia de función de las necesidades humanas —los objetos, los bienes, los servicios, todo esto “responde” a las motivaciones universales del *anthropos* individual y social— y, por lo tanto, de función empírica universal. Sobre esta base, se podrá incluso aventurar (es el *leitmotiv* de los ideólogos del consumo) que tiene por función corregir las desigualdades sociales de una sociedad estratificada: frente a la jerarquía del poder y del origen social, habría la democracia del ocio, de la autopista y del refrigerador. *La lógica cultural de*

¹⁵ Giménez Montiel, *op. cit.*, p. 349.

*clase en la sociedad burguesa se ha fundado siempre sobre la coartada democrática de los universales. La religión fue universal. Los ideales humanista de libertad y de igualdad fueron universales. Hoy, el universal adopta la evidencia absoluta de lo concreto: son las necesidades humanas y los bienes materiales y culturales los que a él responden. Es el universo del consumo.*¹⁶

Es el lugar donde el ser y la existencia humana son un estado de lo real se fragmenta, rompiéndose en la hipotética fractura ontológica que demanda una hermenéutica antropológica de la existencia y del existir de la cultura y de las políticas culturales como expresión simbólica aprehensiva del ente, de ese ser en el mundo que busca, por todos los medios, obviar la identidad como forma expresiva entitaria de la cultura y de las políticas en general; lo cual implica una valoración y comprensión antropológica de los datos muertos, de los hechos, de los aconteceres y de las realidades *cósmicas* que se muestran y se hacen presentes a la conciencia histórico-reflexiva sobre la identidad, en la unidad de la diversidad, de la diferencia cultural de la sociedad de consumo.

Es necesario redefinir y reconstruir algunos conceptos y categorías para entender la realidad de la cultura, de las políticas culturales y filosóficas. Es un esfuerzo de análisis e interpretación hermenéutica que, metodológicamente, va de lo general a lo particular, de lo universal a lo particular, para darle sentido y significación a la nosotridad y la otredad cultural incluyente de la diversidad humana ontológica, para reconocer las cualidades y las diferencias del ejercicio de las prácticas de la cultura y de las políticas culturales.

Pero, precisemos: la identidad cultural y ontológica está cargada tanto de sentido positivo como de sentido negativo; de unidad en la diversidad y la diferencia, porque la identidad ontológica es una, en la unidad fenoménica óptica de su acontecer; donde se combinan las totalizaciones parciales en la totalidad dialéctica

¹⁶ Jean Baudrillard, *Crítica de la economía del signo*, México, Siglo XXI, 1989, pp. 44-45. Las cursivas son nuestras.

de la unidad entitaria fenoménica historizada, que se expresa en la memoria, la tradición y el legado, pero sin quedarse en éste, sino que se busca trascenderlo, lo cual implica la construcción de microhistorias: la *patria chica*, la *matria*, el *provincianismo*, la *biografía personal*, e incluso, de la *nación utópica imaginada*. Esta es una metodología que va de lo inmediato, inductivamente, a lo general “nominal” como horizonte epistémico de la historicidad del hacer y el quehacer; del pensar y del actuar.

Es por esto que

La teoría histórica común apenas afecta la conducta del microhistoriador; pues, como dice Braudel, “no existe una historia, un oficio de historiador; sino oficios, historias, una suma de curiosidades, de puntos de vista, de posibilidades. El punto de vista, el tema y los recursos de la microhistoria difieren del enfoque, la materia y el instrumental de las historias que tratan del mundo, de una nación o de un individuo. Nadie ha puesto en duda la distinción, la meta y el método microhistórico y el fin y los medios de microhistoria y de la biografía. [...] Hoy que la gran historia, siguiendo el ejemplo de las ciencias humanas sistemáticas, tiende cada vez más a la abstracción, y que la biografía corre hacia el chisme puro, la microhistoria ocupa un sitio decoroso en la república de la historia y ya nada justifica el que sea objeto de un tratado de teoría y práctica que debiera hacerse, por lo disímbolo de la materia, con la colaboración internacional.¹⁷

Es decir, la *matria*, la *provincia*, la *biografía individual*, la *nación* se imagina como soberana, porque el concepto de nación surgió en una época donde la Ilustración y la Revolución de la modernidad estaban socavando la legitimidad; donde el pluralismo viviente de las formas de creer y de pensar determinaron una manera de actuar, lo cual se da ante los reclamos ontológicos, prácticos y su espacio territorial, de una forma de convivencia comunitaria y social.

¹⁷ Luis González, *Otra invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1997, pp. 8 y 9.

Finalmente, es imaginada como una comunidad porque, pese a la actual desigualdad y exploración que puede prevalecer en cada una de ellas, la nación se concibe siempre, a lo sumo, como una profunda camaradería horizontal. En última instancia es esta fraternidad lo que ha hecho posible en los últimos siglos que millones de personas no tanto mataran, sino murieran voluntariamente por esas limitadas imaginaciones. Tales muertos nos enfrentan abruptamente con el problema central planteado por el nacionalismo: ¿qué es lo que hace que las reducidas imaginaciones de la historia reciente (no más de dos siglos) hayan generado tan colosales sacrificios? Creo que un principio de respuesta se encuentra en las raíces culturales del nacionalismo.¹⁸

La experiencia va de la teoría a la práctica y viceversa, en la dialecticidad de su hacer; de la experiencia teórica-epistémica-práctica, a las políticas culturales, para asentar ciertos supuestos necesarios con el fin de entender y explicar el acontecer de lo valioso en la reflexión filosófica, política y cultural local, nacional, regional; es un intento por ver el problema de la cultura en el devenir social e histórico.

Es la expresión filosófica que intenta interpretar el pasado desde el presente, de la microhistoria, de las “matrías”, de la historia provincial, con la intención de mostrar el modo de ser de una comunidad humana, allí donde no existe una historia universal, sino general; tampoco el oficio de historiador, sino oficios, historias, mitos, tradiciones e imaginarios que suman y explican curiosidades y puntos de vista en un horizonte histórico de sentido.

Es la expresión simbólica, antropológica, política y cultural, donde el signo, el símbolo, es señal que se convierte en indicadores que se metamorfosean y adquieren un modo de ser propio y buscan la posibilidad de liberar el sentido y el sutil atrapamiento virtual de lo molesto, de lo dolido de una temporalidad espaciada y local, que se expresa a través del lenguaje del *símbolo poético*, dialógica y dialécticamente incluyente, lo que constituye el marco de

¹⁸ Giménez Montiel, *op. cit.*, p. 93.

asunción como retorno a la metamorfosis que *metaforiza* y expresa el tiempo y la historia de ida y vuelta, de relaciones y confluencias, de contradicciones y oposiciones, que buscan liberar la realidad en su sentido mítico y simbólico, donde se topa con el tema de la razón, del *logos*, del mundo, de Dios, de la muerte, y de la cultura en general.¹⁹

La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada aplazada, selectiva y, ante todo, “metafórica”. [...] El *animal symbolicum* domina una realidad genuinamente mortífera para él haciéndola reemplazar, representar; aparenta la mirada de lo que le resulta inhóspito y la pone en lo que le es familiar. Animal simbólico, animal metafórico, el hombre sobrevive proyectando, más que probablemente sobre el vacío fondo inatacable de la pared de la Nada, determinaciones de lo indeterminado [cuya forma general, nos enseña *Arbeit...*, es justamente el mito], imágenes variadamente cristalizadas que ya no pueden ser “verdades últimas, ontologías o historias del ser o metafísicas”, sino sencillamente “algo interpretable que precede a otra cosa interpretable”, auténticas ilusiones ópticas que hacen “como si” aprehendiesen efectivamente algo, y que el saber desvanece (aumentando así la infelicidad); pero que también constituyen la única vía de acceso a eso que, sin ellas, seguirían siendo para nosotros “total y absolutamente desconocido e inquietante”.²⁰

En la filosofía y la filosofía de la cultura se entretajan la trama interdisciplinaria y transdisciplinaria con disciplinas humanistas y sociales como filosofía, historia, antropología cultural, sociología, teoría política, geografía política, ciencias de la naturaleza, las que se producen desde el horizonte de las filosofías prácticas para pensar la realidad; es la concepción de la historia que recupera la interpretación anticuaria, monumental y crítica de la historia local.

¹⁹ Cfr. Andrés Ortiz-Osés, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, España, Anthropos, 1987.

²⁰ Jorge Pérez de Tudela Velasco, “Estudio introductorio”, en Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003, p. 33.

Esto es una hermenéutica interpretativa y explicativa de los diversos niveles de historiar la realidad histórica, como del pensar filosófico sobre la realidad mexicana, regional y mundial; en un mundo que globaliza el hambre, la miseria, la violencia, la desigualdad, la destrucción, la vida y la muerte; un mundo que es vilipendio y negación de las ciencias humanas; pero también en sentido afirmativo: de avance, progreso científico y tecnológico, ejercidos, hipotéticamente, en bien de la humanidad. Es espacio histórico temporal, donde no existe un tribunal de apelaciones que castigue y trascienda la tragedia humana contemporánea. Porque “la otra masacre, una tumba masiva más. Otro holocausto más de muertos anónimos y desaparecidos y otra vez los incoherentes intentos de los sobrevivientes o las víctimas de la tortura y por describir la experiencia”.²¹

Porque desde la filosofía se realiza un ejercicio crítico del pasado como anunciación del presente y, desde éste, la construcción y proyección del futuro. Para ello es imprescindible rememorar los orígenes y las causas de la microhistoria, la historia del terruño, la historia provincial y valiosa, como parte de la historia general formada de historias; este es el ejercicio del pensar, de hacer un alto en el camino sobre lo que somos y lo que queremos ser, desde un presente que reflexiona críticamente sobre el pasado y construye el porvenir de una cultura de tradición, identidad y cambio óntico-fenoménico. Esto es rememorar, repensar y replantear el pensamiento originario, seminal y su descomposición en el tiempo en estereotipos, interpretación de metáforas expresivas, como de imágenes y pintoquesquismos.

Así,

²¹ Jean Franco, *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría*, España, Debate, 2003, p. 305.

El pensamiento inmediato, captado a través de nosotros por la conciencia de un modo tal que la ha descompuesto, se halla privado de sus estereotipos, sus puntos esenciales, su cadencia; es falso y arbitrario, impuro y convencional. Sólo reconocemos en él nuestra mirada. Pero si lo sometemos a las reglas retóricas, acentuando el interés por el ritmo, la rima y la ordenación de los números, veremos el espíritu devuelto a sus estereotipos, a sus lugares, unido de nuevo al alma. El pensamiento se tornará puro, contacto virgen e inocente, no como antes, punto de alejamiento de las palabras, sino de intimidad con ellas mediante el juego de clichés, únicos capaces de entresacarlo de la anamorfosis de la reflexión.²²

El *yo individual* de la sociedad política liberal y el *nosotros comunitario y colectivo* se presentan o forman parte, en el curso de una sociedad histórica, de entidades histórico-culturales captadas desde un horizonte de comprensión que expresa la identificación y la autoafirmación de un sujeto social concreto, coextensivo a toda comunidad humana y social que busca una expresión semiótica y simbólica universalizadora, lo cual implica dar tiempo a lo que está siendo fenoménicamente en la presencia inmediata del *ethos*, que, a su vez, reclama darnos una oportunidad más para salir del estanco, donde se estructura una realidad que trasciende lo ficcional y la simulación, para que se haga presente el mundo de la cultura y la violencia en sus muy variadas expresiones.

Por eso, desde la perspectiva de la filosofía y de la “historia universal”, estas formas de hacer filosofía e historia de la cultura nuestras son consideradas como localistas y, en consecuencia, provincianas y folclóricas. Las filosofías y las historias de la cultura de este carácter practican una microhistoria y una filosofía de la cultura como expresión de lo popular. Esto es, para la cultura imperial de dominio, el trabajo filosófico nuestroamericano es de “dilettantes”, es decir, de no especialistas, no profesionales de las disciplinas filosófico-humanísticas tradicionales. Empero, es de ha-

²² Maurice Blanchot, *Falsos pasos*, España, Pre-textos, 1970, pp. 94 y 95.

cer notar que estos mismos opinan desde una mirada particular, con la pretensión de alcance universal, desde una postura ideológica local dominante y excluyente, ejercida a través del dominio y control del poder.²³ Esto es, ni más ni menos, una historiografía del ocultamiento metafóricamente construido, que encubre otras formas de expresión.

Por lo pronto, las metáforas pueden ser *restos*, rudimentos en el camino *del mito al logos*; en cuanto tales, son índices de la provisionalidad cartesiana de la situación, siempre y cada vez histórica, de la filosofía que tiene que medirse con la idealidad regulativa del puro *logos*. Aquí, metaforología sería reflexión crítica que ha de descubrir, y transformar en piedra de escándalo, lo impropio del enunciado traslaticio. Sólo que, además —empecemos planteándolo como pura hipótesis— ciertas metáforas pueden ser también *elementos básicos* del lenguaje filosófico, “transferencias” que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad.²⁴

Es necesario ir al pasado para alimentarse de las ideas filosóficas de la lengua y los lenguajes, de las filosofías, de lo simbólico, lo cual de ninguna forma puede ser antilógico, ni extralógico, selectivo e irracional, frente a la concepción de las humanidades y las ciencias positivas. Esto es asumir, en este respecto, lo que Ernst Cassirer señala en la segunda década del siglo XX, en su *Filosofía de las formas simbólicas*:²⁵ el mito adquiere sentido y se constituye como la ciencia polisémica que contiene elementos de estructuras lógicas y racionales con sentido y significado. Porque con ello se rehabilita el mito en el sentido del racionalismo ilustrado, lo cual hace comprensible racionalmente la relación entre razón, mito, utopía y realidad.

²³ Cfr. Luis González y González, *Nueva invitación a la microhistoria*, México, SEP/FCE, 1982.

²⁴ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, cit., p. 44.

²⁵ Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México, FCE, 1971.

Ante la importancia del pensamiento filosófico del siglo pasado para el siglo XXI, en particular la familia de los perros muertos vuelve a ser relevante. Se puede ignorarlos, pero no se puede eliminar su presencia ideológica. Porque la riqueza ideológica contenida en los trabajos de Schelling, Hegel y Marx respecto de la comprensión dialéctica del progreso no ha perdido su actualidad. En vista tanto de las incorrecciones y unilateralidades en la crítica posmoderna al racionalismo (de la Ilustración) como también al desarrollo (avance) de la dominancia de la razón técnica, el aprovechamiento de la riqueza de este pensamiento dialéctico en la filosofía clásica alemana constituye una tarea que se debe superar cada vez de nuevo.²⁶

Es una invitación a poner la mirada en el pasado para recuperar los matices más importantes de la tradición y el legado, ante una realidad histórica que busca la negación de ese pasado y del “oficio de la memoria”.

NUESTRA IDENTIDAD CULTURAL: LO NUESTRO, NOSOTROS Y LOS OTROS

En esta perspectiva de análisis histórico-social de los sujetos, éstos no se estructuran como entidades cerradas, constituidos por categorías preestablecidas, sino actuando, en proceso, en el que la dialéctica histórica nos muestra la desontologización metafísica de la existencia, para mostrar a los entes haciéndose en la temporalidad. Esto, obviamente, manifiesta a un ser social parcializado, dividido, que parece aspirar a lo “universal”.

De la primera pauta, la de afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras, necesariamente implícitas en ellas. En primer lugar, el reconocimien-

²⁶ Heinz Krumpel, “Utopía y realidad en el pensamiento intercultural”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2002, p. 73.

to del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática de humanismo. Luego, en cuanto que las formas de reconocimiento no alcanzan a constituirse dentro de aquellos términos, surge una tercera pauta, la que exige la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. En tercer lugar, regresando de algún modo al primer momento normativo, pero atendiendo a la posibilidad de nuestro discurso, habrá de considerarse la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella.²⁷

El yo, el nosotros y los otros se constituyen como la totalidad del género humano, con sus especificidades y diferencias; es toma de conciencia de nuestro ser histórico y de la parcialidad del nosotros como partícipes y miembros de la humanidad.

La parcialidad del nosotros sólo es posible en la condición humana, en una “ética de la emergencia”,²⁸ según Arturo Andrés Roig, esto implica el recomienzo, lo cual de ninguna forma deberá ser entendido como una naturaleza perdida, sino volver a luchar de nuevo; es el recomienzo, por nuestra índole de seres humanos, entre el yo individual, el nosotros y los otros.

Esta actitud de la diferencia no sólo surge de la exigencia de universalidad, sino que al hacerlo se dan nuevas formas expresivas diferenciadoras, consecuencia de la resistencia, del disenso, de la reforma y la revolución por parte de aquellos que han sido

²⁷ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Col. Tierra Firme), pp. 16 y 17.

²⁸ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2002.

excluidos del pensar y actuar en la historicidad; lo que constituye formas múltiples de emergencia, lo cual implica un reforzamiento de la identidad, del “nosotros”, unidad constituida por identidades diversas en la fenomenicidad del hecho cultural en la búsqueda de un horizonte histórico-temporal común.

Por esto mismo la identidad no es sólo una cuestión individual y subjetiva, sino que es socialmente concebida y se expresa en el modo de ser humano históricamente situado y en situación. Es en este horizonte comprensivo que se introducen los derechos humanos, pues por ellos se supera toda fragmentación de la condición humana, porque se funda en los principios de una ética *mínima*, reguladora para enfrentar las situaciones de la realidad social fragmentada por la exclusión, la marginación, la miseria, la desigualdad y la dependencia.

Arturo Andrés Roig nos habla del escenario, de las “Plazas de nuestra América”, las de los utopistas latinoamericanos, las de los luchadores por el “derecho a la utopía”, y de “nuestra utopía”, en contraposición de una utopía para otros, los ajenos, los dominadores internos y externos de carácter imperial. Es desde esta perspectiva que se busca introducir una “hermenéutica de la sospecha” sobre las formas políticas culturales preestablecidas y dominantes; por ello la importancia de una ética de emergencia, de derechos humanos y la defensa a tener derechos.

Allí donde

Los derechos humanos expresarían la superación de toda fragmentación de la condición humana; el impulso de la moralidad, como emergencia y como resistencia, no podría ser entendido al margen de aquellos derechos, y el lenguaje de ese mundo que pretendemos que sea nuestro mundo no alcanzará una real fuerza discursiva si no asumimos la utopía. La exigencia de los mundos posibles surge de una injuria radicalmente profunda, oculta en los pliegues mismos de los códigos de las legislaciones de los pueblos. Nadie nos puede negar el derecho de soñar en un cielo puro de derecho, que nada tiene que ver con un Kelsen. Es, por todo lo que venimos diciendo, un saber y una

praxis de denuncia de las variadas formas de perversión teórica con la que se distorsiona la relación mundo-lenguaje, tal como se la ejerce en el acto mismo de la negación de los derechos humanos, como sucede en aquellos para los que, desde una aristocracia del ser, el resto de los humanos constituye el mundo de lo banal. Digamos que la banalidad existe, mas no por ella se pierde la índole humana, también podemos perderla desde las honduras del filosofar.²⁹

Esto es, la necesidad de asumir la utopía desde la praxis histórica de una realidad injusta que requiere desenajenar las formas que mediatizan todo proyecto humano, de la sociedad y del mundo en que se vive.

El *nosotros*, como sujeto colectivo y comunitario, deberá ser visto desde este horizonte de comprensión, porque implica denominaciones precedentes que el ser humano local, nacional, regional y mundial ha de darse a sí mismo, para ser con los otros, aunque no siempre se haya mostrado en la panorámica de la diversidad de una manera comprensiva de la unidad, porque es sabido que el sujeto no siempre se presenta en una misma unidad referencial.

A la convivencia y colaboración de la pluralidad del nosotros la llamamos comunidad o sociedad. Con todo, existe una diferencia conceptual que resulta de la estructura de la autorrealización personal. De acuerdo con su esencia, esa realización está en la dualidad *yo* y *tú*, entre mí y mi otro. Por una parte, la realización ético-personal requiere la libre afirmación de otro por sí mismo. [...] La peculiaridad de la agrupación humana puede estar constituida por el amor o el derecho; en el primer caso la denominamos *comunidad*, y en el segundo *sociedad*. Una comunidad descansa en las relaciones personales de la mutua afirmación y respeto, amistad y amor, de la vinculación espiritual personal en una comunidad y de sentimientos, sin que esa vinculación se establezca necesariamente de un modo jurídico. Es verdad que también aquí existe una irrenunciable esfera jurídica, en cuanto

²⁹ Arturo Andrés Roig, "Condición humana, derechos humanos y utopía", en Cerutti y Páez, *op. cit.*, p. 112.

que cada individuo posee sus derechos personales y tiene que reconocer el campo de los derechos del otro.³⁰

Porque es la historia la que determinó en el sujeto la diversidad y la unificación del proceso de su hacer y de su estar en el mundo. Esta historia fue definiendo lo que los latinoamericanos y caribeños y los seres humanos en el mundo han ido buscando y han hecho consciente: su pasado, para concretarse en una conciencia del presente que permita encontrar y realizar *lo nuestro*, lo propio de cada cultura.

En este sentido el *nosotros* y lo *nuestro*³¹ del ser y del modo de ser latinoamericano y del mundo sólo se ha hecho posible en la historia. Es en la dialéctica de la conciencia que se fue perfilando la unidad en la diversidad y la diferencia, la cual implicó buscar metas semejantes, como son la independencia, la libertad, la igualdad y la justicia solidaria; aspiraciones que, unidas a otros factores como los de cultura, lengua, tradiciones, historia, han hecho viable la comprensión de la diversidad, del nosotros, la *nosotridad* y la *otredad*.

Esta denominación del “nosotros” (mi grupo cultural y social) y los “otros” (todos aquellos sujetos que no forman parte de mi grupo, de mi comunidad) permite establecer la relación existente entre la diversidad de los pueblos y culturas en la unidad humana. Esta relación de diferencias obliga a plantear una nueva manera de interpretar el “nosotros” y los “otros”, más allá de la forma tradicional. Buscando no rechazar aquello que nos es extraño o ajeno, como “malo” o negativo, o afirmar que sólo lo nuestro es “bueno” y valioso.

³⁰ Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, España, Herder, 1980, pp. 226 y 227.

³¹ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE (Col. Tierra Firme), 1981.

Lo cual obliga a ir en contra de actitudes xenofóbicas;³² y a asumir una apertura hacia los otros, porque también forman parte del género humano. Es colocarnos por encima del juicio inmediateista, superficial, fundado en la distensión facilista y relativista de aquellos que consideran que pertenecer a “su grupo” y los que forman parte de él es lo más importante, lo cual los hace ser “superiores” y mejores que los “otros”. En oposición a esta postura planteamos la necesidad de un juicio que se funde en principios éticos racionalmente construidos bajo supuestos teóricos suficientemente fundados e incluyentes de la diversidad humana.

Sin embargo, se presenta un problema que debe ser precisado: ¿Cuál es el significado de pertenencia a una comunidad social? ¿Cómo determinar los factores ontológicos y éticos que justifican nuestros juicios? En el transcurso de esta apretadísima reflexión se ha venido planteando que los seres humanos, los individuos que forman parte del género humano, también lo son de colectividades específicas, heterogéneas y diversas, dentro de las cuales nacen, crecen, actúan y mueren.

La colectividad más amplia es la referida a la de *nación*; en la medida que es la coincidencia más o menos congruente entre un *Estado* y una *cultura*. Porque pertenecer al género humano o a la humanidad no es lo mismo que pertenecer a una nación, entre estos dos aspectos existe una relación conflictiva que puede hacerse patente cuando nos vemos obligados a elegir entre los valores de la primera y los de la segunda.

³² La situación que actualmente se hace presente en los Estados Unidos de América y Europa en este sentido lleva a la urgencia de replantear el problema de los nacionalismos, de las etnias y de las culturas. Más aún, cuando el fenómeno de la exclusión se hace presente como elemento justificante de las posiciones más irracionales y aberrantes a través de conductas fascistas, neonazis y racistas. Se requiere de una reflexión a profundidad que haga posible ir más allá de todo aquello que en la experiencia histórica ha obstruido el diálogo y entendimiento de una relación horizontal entre los hombres y pueblos y que ha producido dos grandes guerras mundiales, justificando colonialismos, invasiones y conquistas.

El ser humano, en el sentido amplio de la palabra, es juzgado por medio de principios éticos. Es decir, “al ser humano en cuanto ser humano”, como ser humano en el mundo; valorado a partir de una ética de principios reguladores de toda relación social e individual; en cambio, como individuo social y político, como *ciudadano*, se le juzga desde una perspectiva eminentemente política.

Empero, no se puede eliminar ninguno de los dos de la vida humana, ni mucho menos reducir uno en el otro. Es importante estar conscientes de esta dualidad y cuidarnos de separarlos radicalmente o confinarlos en esferas que no se comunican entre sí. Sabemos que la ética no es la política, pero la primera puede llevar a espacios que la política no tiene derecho de franquear. Ser miembro de la humanidad no es excluyente de pertenecer a una nación, y lo uno no puede sustituir a lo otro, pero sí los sentimientos humanos deberán tener la capacidad para detener a la razón de Estado y a la razón del mercado.

La nación es una entidad constituida, más que por la “sangre” o la “raza” o la historia, específicamente por la cultura; al igual que la “raza” es preexistente al individuo, porque no se puede cambiar de cultura de un día para otro. La cultura no es innata sino adquirida, y aunque esta adquisición sea lenta, dispone en cierta medida de la voluntad del individuo; también puede provenir de la educación, la cual consiste en el aprendizaje de la lengua; familiarizarse con la historia del país, costumbres, hábitos, imaginarios sociales, tradiciones, códigos, leguajes y símbolos.

Esto lleva a cuestionar el origen de sangre y la cuestión genética. El concepto de nación concebido como cultura es aceptar la capacidad de decidir de un sujeto consciente por una cultura y una nación. Permite excluir la antinomia de ser humano y de ciudadano, para optar, por sí mismo, por una nación y su cultura, como un ente racional en el ejercicio de la libertad de decidir.

Esto se entendería como el trayecto que propiciaría el camino hacia lo general, pasando por lo particular, en la medida en que sólo aquel que domina una cultura específica puede ser entendido por la

totalidad mundial. Empero, la cultura no necesariamente tiene que ser nacional salvo en casos muy excepcionales, sino, más bien, como lo propio de una región o de entidades geográficas; o pertenecer a un grupo de una nación con exclusión de otros grupos de la misma, o también incluir a un grupo de países. Se trata de plantear posibilidades más abiertas que permitan la libre circulación de ideas, por encima de ideologías justificadoras de la exclusión de los otros.

Se acepta que la cultura es la que especifica y diferencia el *nosotros* y lo *nuestro* de los *otros*, para colocarnos en una situación expresiva de lo propio con una “personalidad” nacional, local, geográfica y regional. América Latina y el Caribe son una diversidad compleja que en su recorrido histórico-social tienen características que al combinarse les dieron una “personalidad”, un identidad, un modo de ser, lo cual nos lleva a cuestionar el viejo principio “universalista” de la modelización, para plantear, a pesar de sus dificultades teóricas, uno “nuevo”, donde lo “universal” se constituye o conforma de lo diverso, de concreciones, de especificidades y de diferencias.

La historia nos descubre que la ideología universalista, eurocéntrica y etnocéntrica, ha sido responsable de los acontecimientos más negros y dolorosos de la historia reciente de Europa —a la cual deben agregarse los Estados Unidos—, como son los colonialismos, la explotación humana y material de otros pueblos cercanos y lejanos. Podríamos decir que el carácter de este universalismo tiene una connotación imperialista.

La extensión imperial de la civilización europea “universal” aplastó la heterogeneidad en nombre de ideales “universales”. Es tiempo de olvidar las pretensiones “universalistas” y reconocer que todos los juicios sobre una cultura son relativos a una época, lugar o contexto, esto no quiere decir que debemos confundir este relativismo con el nihilismo, y menos aún, con el cinismo.

Los valores éticos y culturales, para ser reconocidos y universalizables, deben ser incluyentes de la diversidad humana, de otra manera su extensión es limitada. Porque el bien cultural de hoy no necesariamente fue el de ayer y nada garantiza que sea el de ma-

ñana, cada cual puede ser bárbaro a los ojos de su vecino. Dentro del etnocentrismo el sujeto identifica, ingenuamente o de mala intención, sus valores como *los valores*; proyecta las características de su grupo sobre un instrumento destinado a la universalidad, y ésta incluye a la cultura y a la filosofía, que son las formas conscientes y más altas de ella.

Es necesario insistir que la concepción de *género humano* o de *humanidad* que hemos venido utilizando no es esencialista, sino problematizadora e histórica, en la medida que no impone un modelo, y menos aún, un proyecto de unificación del género humano desde el interior de un solo Estado. Si en ello existe una universalidad, ésta no debe entenderse como un concepto valorativo de contenido fijo atemporal y ahistórico, sino en proceso, porque este debe ser el horizonte común a los interlocutores en el debate, si se quiere que este último sirva para algo. El rasgo de lo universal no proviene del mundo empírico de la observación y del experimento, sino del avance del espíritu humano en la dialéctica y dialógica, entre la practicidad y la teoría epistemológica.

Así, lo universal adquiere un nuevo valor al convertirse en un instrumento de análisis que regula la confrontación fecunda de las diferencias, cuyo contenido no es definitivo porque está sujeto a revisión permanente. En este camino lo humano no se puede reducir a tal o cual rasgo de una cultura. Los seres humanos se ven influidos por el contexto en que viven y éste varía en el tiempo y en el espacio. Lo que todo ser humano debe tener en común es el rechazo a las determinaciones absurdas, así como la afirmación y la defensa del ejercicio de la libertad, la justicia, la equidad, la solidaridad, características distintivas del género humano, postulados positivos distintivos de la modernidad.

En este contexto, universalidad se entiende como la prohibición al deslizamiento hacia los etnocentrismos o los esencialismos, sin por ello renunciar, a pesar de la situación relativista de sus elementos, a los juicios teóricos y epistemológicos y también, en su caso, valorativos. Lo universal consiste en nuestra pertenencia

a la misma humanidad. La unidad del género humano debe ser reconocida, pero también la heterogeneidad del cuerpo social y cultural.

Esto hace posible emitir juicios de valor que trasciendan las fronteras nacionales donde se ha nacido, para llegar al común acuerdo de que la tiranía y el totalitarismo son negativos en cualquier circunstancia, al igual que lo es la esclavitud. La práctica de éstos sobre los hombres y pueblos débiles por naciones poderosas no significa que un pueblo y cultura, por ser más fuerte, sea humana y culturalmente superior a otro, o que sea la encarnación de lo universal. El ser humano es diverso, unidimensionalizarlo equivale a mediación y a mutilación.

Es por ello que

En los Estados totalitarios del presente (y futuro), en los que el conjunto de la vida espiritual es concebido desde el punto de vista de la conducción de las masas, los elementos profundos humanistas de la moral son deliberadamente eliminados y los fines del individuo declarados nulos frente a aquello que, en cada caso, el gobierno designa como fin general. Si bien en algunas corrientes de la filosofía utilitarista, especialmente en la economía política liberal, se proclama el interés propio como la legítima raíz de la acción, y ello con el propósito de obtener, mediante osadas construcciones y notorios sofismas, una formulación congruente con la conducta desinteresada exigida a las masas, resultaban sospechosos y odiosos aquellos otros autores que no abogaban por el egoísmo simplemente dentro de los límites convencionales, de un modo puramente “teórico”, con gestos de cómplice asentimiento, sin que lo proclamaban abiertamente como esencia de esa forma del ser social e incitaban a él. La crítica al egoísmo se acomoda mejor al sistema de esa realidad egoísta que su abierta defensa, pues el sistema se apoya cada vez más en la abnegación de su carácter; la vigencia pública de la regla significaría al mismo tiempo su desaparición.³³

³³ Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 158.

Lo cual requiere, como bien señala el cubano José Martí, superar la ideología colonialista y la mentalidad dominante; reconocer las limitaciones de ese horizonte de comprensión, no por sus prejuicios y exclusiones, sino, más bien, replantearlo de manera incluyente y universalizable como maneras de resistencia a los totalitarismos y otras formas de dominación y control. Es criticar, desde la razón, los alcances y posibilidades de nuestro ser en la historia, en un *ser siempre siendo*, en tránsito, sin que por esto se liquide el pasado y su base metafísica y ontológica, sino asimilándolo en un presente que, sin desdeñar a los “otros”, proyecte un futuro con posibilidades y probabilidades.

Lo nuestro está determinado y es determinante por el nosotros, lo que permite afirmarnos ante los “otros”. Esta diferenciación explícita es el medio que hace factible explicar lo *diverso* y lo *heterogéneo* de los sujetos sociales y culturales al interior de las comunidades humanas internas de los grupos, de los países y regiones geográficas, como también de las externas. Lo “nuestro”, y lo de los “otros” está constituido por la unidad humana de lo diverso. Empero, lo diverso no quiere decir ausencia de unidad del género humano, porque lo entitativo de éste no es único y exclusivo de un país o cultura, sino la característica propia de él.

La historia de América Latina, de nuestra América, constituyó el *nosotros* y lo *nuestro*, fusión de sangres y culturas, que en el acontecer dialéctico de su historia se conformaron en un proceso de síntesis dialéctica. En este horizonte de discursividad se hace patente el *legado*, la herencia cultural y la tradición, etc., que especificaron lo propio del latinoamericano y la diferencia con los “otros”. Lo cual no excluye los aportes recibidos de la cultura mundial, pero mediados por la realidad histórico-social.

El legado, de acuerdo con la definición tradicional, con sus supuestos y la ideología justificadora de sus principios espiritualistas y ontologizantes, ha sido un obstáculo para la explicación y comprensión de la cultura latinoamericana o, más bien, de nuestra América. Esto lleva a la necesidad de aceptar el legado ya no como los valo-

res de carácter cerrado, estático y modelizado que determinan lo “nuestro” de una cultura, sino las relaciones humanas y sociales de sujetos interaccionando consigo mismos y con los bienes que constituyen el modo cultural de ser del *nosotros* y su relación con los *otros*.

Nosotros y los *otros*, en el análisis filosófico, es aceptar las *diferentes filosofías* que conforman a la filosofía; es el rompimiento de los exclusivismos para mostrar la diversidad humana, sin que esto implique desconocer la racionalidad de sus principios, porque todos los seres humanos tienen en común a la razón y, a la vez, la manera consciente de la oposición abierta y denodada al imperialismo de la razón de *unos*, para imponer su modelo sobre los *otros*. Se trata de reconocer que la producción filosófica y el ejercicio de la razón no son privilegio de unos pueblos sino del género humano.

Las construcciones teórico-filosóficas son una respuesta a la realidad social circundante, a través de las categorías y conceptos que la explican, buscando universalizar sus principios. Universalidad fundada en la diversidad humana, social y cultural. La filosofía, cualquier filosofía, trata de alcanzar generalizaciones que permitan ser abarcadoras de realidades teóricas, ontológicas, epistemológicas, sociales, económicas, científicas, tecnológicas, culturales, definir campos de estudio, marcos teóricos, comprender las realidades sociales y lo simbólico de las cosmovisiones del mundo y las diversas realidades histórico-sociales.

Sin descartar al sujeto filosofante inmerso en una situación histórico-social que lo influye y en cierta medida lo determina, sin que por ello se pierda el producto del filosofar: *la filosofía*, su valor racional, pero en el entendido de que toda obra, a pesar de su objetividad, tiene la marca de su autor y esto no excluye a la filosofía.

La filosofía latinoamericana o, más correctamente: las filosofías latinoamericanas o de nuestra América, conscientes de este hecho, defienden su derecho, al lado de otras filosofías, de ser reconocidas en relación de igualdad y equidad ante cualesquiera otras, y exige el respeto a las diferencias que rompan con los etnocentrismos, y plantea la urgencia de la construcción de un conocimiento que

busque la universalidad y de criterios que sirvan para pensar y resolver los conflictos y desigualdades inter, multi y pluriculturales y raciales.

Finalmente, las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes si no las ubicamos en las condiciones actuales de dependencia e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia en la actualidad no se da en una relación de reciprocidad. Deberán buscarse estrategias y alternativas de análisis que nos coloquen por encima de la globalización del capital y la transnacionalización de la cultura y su ejercicio ideológico en los países pobres, fundado en un intercambio desigual de bienes materiales, culturales y simbólicos.

Conscientes de que el nosotros y los otros se comunican en la interdependencia económica, social y cultural a pesar de darse en una situación desigual, determinada por el poder y no por la razón; luchar por imponer las razones humanas y éticas por encima del interés y el consumo debe ser una de nuestras tareas en la actualidad.

Es muy importante reconocer que toda producción significativa, como la filosofía, el arte, la ciencia, etc., son susceptibles de ser explicadas en relación con las determinaciones sociales. En este sentido se ve a la cultura, en una acepción más general, que incluye el nosotros y a los otros, que no sólo representa a la sociedad, sino que cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Al lado de esto representa las relaciones de producción y contribuye a reproducirlas, transformarlas o crear otras.

Esto puede hacer posible entender hoy por qué la cultura constituye un nivel específico del sistema social, y las razones por las cuales no puede ser estudiada aisladamente, sino en contexto. No sólo porque está determinada por lo social, entendido como algo distinto de la cultura, sino porque ella se encuentra inserta en todo hecho económico, social, cultural, filosófico, artístico, científico;

de herencia cultural, del “legado” del “nosotros” y los “otros”, que, visto en la concepción tradicional y reduccionista del capitalismo neoliberal y su ideología consumista, impide descubrir las diferencias, especificidades y confluencias entre los seres humanos, pueblos, culturas, y aceptar que lo diverso ontológicamente es lo común al ser humano, pero no como el instrumento que justifica la negación de unos para que otros se afirmen, sino en relación horizontal de igualdad equitativa y solidaria de aceptación de las diferencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Barcelona, España, Anagrama, 2011.
- _____, *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, España, Pre-Textos, 2011.
- _____, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, España, Pre-Textos 2010.
- _____, *Lo abierto. El hombre y el animal*, España, Pre-Textos, 2010.
- _____, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, España, Pre-Textos, 2010.
- Amengual, Gabriel, “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”, en Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vermal [eds.], *La ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, España, Trotta, 2008.
- Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Barcelona, España, Paidós, 2004.
- Aristóteles, “Poética; Retórica; Política”, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1964.
- _____, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 1997.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino, 1996.
- Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía del signo*, México, Siglo XXI, 1989.

- _____, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- _____, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- _____, *La agonía del poder*, Madrid, Consorcio del Círculo de Bellas Artes/Comunidad de Madrid/Ministerio de Cultura, Caja Duero/Fundación COAM/Iberia, 2006.
- _____, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 2016.
- Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia” [Tesis ocho], en Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, España, Planeta-Agostini, 1994.
- Bertalanffy, Ludwig von, *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México, FCE, 1976.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y ciencias humanas*, México, UACM, 2014.
- _____, *La hermenéutica y el ser humano*, México, Paidós, 2014.
- _____, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016.
- _____, *Teoría semiótica*, México, IIF-Seminario de Hermenéutica-FFyL-UNAM, 2015.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-DGAPA-UNAM.
- _____, *Falsos pasos*, España, Pre-textos, 1970.
- Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, España, Trotta, 2003.
- _____, *Teoría del mundo de la vida*, México, FCE, 2013.
- Boff, Leonardo, *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012.
- Calinescu, Matei, *Cinco caras de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1991.
- Canetti, Elías, *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1981.
- Caso, Antonio, *La persona humana y el Estado totalitario*, México, UAM-Azcapozalco, 2016.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México, FCE, 1971.
- Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, México, Siglo XXI, 2012.

- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, España, Gedisa, 2002.
- _____, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1999.
- Chomsky Noam, *Perspectivas sobre el poder*, Barcelona, El Roure, 2001.
- Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, España, Herder, 1980.
- Corona Fernández, Javier y Rodolfo Cortés del Moral, “Introducción”, en Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral [coords.], *Complejidad y pensamiento crítico*, México, Universidad de Guanajuato, 2009.
- Corona Fernández, Javier, “Complejidad, orden tecnológico y pensamiento crítico”, en Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral [coords.], *Complejidad y pensamiento crítico*, México, Universidad de Guanajuato, 2009.
- Cortés del Moral, Rodolfo, “Filosofía y complejidad”, en Javier Corona Fernández y Rodolfo Cortés del Moral [coords.], *Complejidad y pensamiento crítico*, México, Universidad de Guanajuato, 2009.
- D’Hont Jacques, *Hegel filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Dartigues, André, *La fenomenología*, España, Herder, 1981.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires, La Marca Editora, 2013.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet, *Diálogos*, España, Pre-Textos, 2013.
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, 2008.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Alianza. 1979.
- _____, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, México, Espasa Calpe, 1978.
- Domínguez Rey, Antonio, *Palabra respirada: hermenéutica de la lectura*, México, UNED-Madrid/Universidad Iberoamericana, Ediciones y Gráficas Eón, 2006.

- Dussel, Enrique, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal/Inter Pares, 2015.
- Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación. Palabra en el tiempo*, Barcelona, Lumen, 1998.
- Estrada, Luis Felipe, Mauricio Pilatowsky y Alejandra Velázquez [coords.], *La indisciplina del saber: la multidisciplinaria en debate*, México, UNAM, 2010.
- Fernández Retamar, Roberto, “Nuestra América y Occidente”, en Varios autores, *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UDUAL/UNAM, vol. I, 1986.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Historia de la verdad y una guía para perplejos*, España, Herder, 1999.
- Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994.
- Franco, Jean, *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría*, España, Debate, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, España, Paidós, 1998.
- _____, *Verdad y método, I-II*, Salamanca, España, Editorial Sígueme, 1994.
- Gaos, José, *De antropología e historiografía. XV Obras completas*, México, UNAM, 2009 (Nueva Biblioteca Mexicana).
- _____, *Discursos de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, México, Universidad Veracruzana, 1959.
- _____, “Historia de nuestra idea del mundo”, en *Obras Completas, XIV*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1994.
- _____, “Ideas de la filosofía (1938-1950)”, en *Obras completas III*, México, Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2003.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1982.
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 2002.
- Gilles, Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, 1996.
- _____, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000.

- Giménez Montiel, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, México, Conaculta/ICOCULT, 2005.
- _____, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. II, México, Conaculta/ICOCULT, 2005.
- Glucksmann, André, *Los dos caminos de la filosofía. Sócrates y Heidegger: ideas para un tiempo trágico*, México, Ensayo Tusquets, 2010.
- González y González, Luis, *Otra invitación a la microhistoria*, México, FCE, 1997.
- _____, *Nueva invitación a la microhistoria*, México, SEP/FCE, 1982.
- Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Harari Yuval, Noah, *Homo deus. Breve historia del mañana*, México, Debate/Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- _____, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- _____, *Introducción a la historia la filosofía*, España, SARPE, 1983.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, México, FCE, 1958.
- _____, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.
- _____, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- Heller, Ágnes y Fehér Ferenc, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1994.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
- Jameson, Fredric, *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Buenos Aires, Gedisa, 2004.
- Jankélévitch, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*, España, Taurus, 1990.
- Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe, 1967.
- _____, *El amor y la religión*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.
- Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, España, Pre-textos, 2003.
- _____, *Futuro Pasado*, España, Paidós, 1993.

- Kristeller, P. O., *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, FCE, 1985.
- Krumpel, Heinz, “Utopía y realidad en el pensamiento intercultural”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2002.
- Lander, Edgardo, “La utopía del mercado total y el poder imperial”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán [coords.], *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- Landsberg, Paul-Louis, *Ensayos sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, España, Caparrós Editores, 1992.
- Leibniz, G.W., *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, México, Porrúa, 1977.
- _____, *La profesión del filósofo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978.
- _____, *Teodicea*, Madrid, Aguilar, s/f.
- _____, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- Lipovetsky, Gilles, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, España, Anagrama, 2012.
- _____ y Roux Elyette, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*, México, Anagrama, 2013.
- Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1997.
- Luna Ramírez, Lucía de, *Justicia comunitaria y buen vivir en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolabal: suman qama qamaña y jeleki-lantik*, México, 2018 (Tesis doctoral en filosofía, UNAM).
- Liotard, Jean-Francois, *La condición posmoderna*, España, Cátedra, 1987.
- Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.
- _____, “Crítica de la filosofía de la cultura en América Latina”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez

- [coords.], *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- _____, “Filosofía y pensamiento crítico latinoamericano de la actualidad”, en *De Raíz diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, núm. 1, abril-septiembre de 2014.
- _____, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, México, CIALC-UNAM, 2017.
- _____, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, CIALC-DGAPA/Fides, 2017.
- _____, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL/UNAM, 2007.
- _____, *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universalidad en la crisis global*, Toluca, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012.
- _____, *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, México, CIALC, 2012.
- Malishev, Mijail, *La ensayista como estilo del pensar (historia de las ideas y vivencias afectivas)*, México, UAEM/EÓN, 2013.
- Manea, Norman, *Payasos. El dictador y el artista*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- Marcuse, Herbert, *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Sur, 1978.
- Marramao, Giacomo, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, España, Gedisa, 2011.
- Martí, José, “Nuestra América”, en José Martí, *Obras escogidas*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1965.
- Moreno Montes de Oca, Rafael, *Prolegómenos a la filosofía en México*, redac. y recop. de Gustavo Escobar Valenzuela, Escuela Nacional Preparatoria-Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Moreno, Rafael [comp.], *Actha filosófica mexicana*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2002.

- Morin, Edgar, *El método, t. 1: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1986.
- _____, *La mente bien ordenada. Los desafíos del pensamiento del nuevo milenio*, España, Seix Barral, 2010.
- Muñoz, Jacobo, *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2002.
- Oncina Coves, Faustino, “Introducción”, en Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, España, Pre-textos, 2003.
- Onfray, Michel, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente/ Alianza Editorial, 1981.
- Ortiz-Osés, Andrés, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, España, Anthropos, 1987.
- Parnet, Claire, “Capítulo primero”. “Una entrevista, ¿Qué es? ¿Para qué sirve? “Segunda parte”, en Gilles, Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, España, Pre-Textos, 2013.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, México, FCE, 1982.
- Pérez de Tudela Velasco, Jorge, “Estudio introductorio”, en Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
- Piedras Arteaga, Ulises, “Educar la mirada en la hiperrealidad”, en Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras [coords.], *Caminos del pensar de nuestra América*, México, CIALC, 2018.
- Ponty, Maurice Merleau, *El elogio de la filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1970.
- Ricoeur, Paul, *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2012.
- _____, *Escritos y conferencias alrededor del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 2009.
- Roig, Arturo Andrés, “Condición humana, derechos humanos y utopía”, en Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montal-

- bán [coords.], *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés, 2003.
- _____, *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional, 2002.
- _____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Col. Tierra Firme).
- Romero, Francisco, *Historia de la filosofía moderna*, México, FCE, 1972.
- Safranski, Rüdiger, *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*, España, Tusquets, 2013.
- _____, *El mal. O el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007.
- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1979.
- _____, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, 1976.
- Sejourné, Laurette, *América Latina I. Antiguas culturas precolombinas*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- Skolimowski, Henryk, *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*, España, Atalanta, 2017.
- Sloterdijk, Peter, *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Madrid, Siruela, 2009 (Biblioteca de Ensayo).
- Steiner, George, *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2000.
- Subirats, Eduardo, “Pasado sin futuro y futuro sin pasado”, en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, vol. 1, núm. 1, abril-septiembre de 2014.
- Tomasini Bassols, Alejandro, *Filosofía*, México, CEIICH-UNAM, 1998 (Conceptos).
- Urdanibia, Iñaki, “Lo narrativo en la posmodernidad”, en G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Anthropos, 1994.

- Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.
- _____, *El fin de la modernidad*, México, Gedisa, 1985.
- Wallerstein, Immanuel Maurice, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2004.
- Wellmer, Albrecht, *Líneas de fuga de crítica de modernidad*, México, FCE, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957.
- Xirau, Joaquín, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Argentina, Losada, 1941.
- _____, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Madrid, Alianza, 1975.
- Yu Cao, Tian, *La revolución kuhniiana y giro posmodernista en la historia de la ciencia*, México, CEIICH-UNAM, 1998 (El mundo actual).
- Zambrano, María, *España, sueño y verdad*, España, El Edhasa, 2002 (Los libros de Sísifo).
- _____, *Los bienaventurados*, España, Siruela, 1991.
- _____, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, España, Anthropos, 1992.
- Zea, Leopoldo, “La identidad cultural e histórica de América Latina y la universalidad”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, núm. 24, México, UNAM, noviembre-diciembre de 1990, p. 190.
- _____, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972.
- _____, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, España, Anthropos, 1988.
- _____, *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1977.
- _____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
- _____, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952 (Tezontle).
- Zizek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*, España, Akal, 2017.

- _____, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Argentina, Paidós ASICF, 2001.
- _____, *La nueva lucha de clases, Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016.
- _____, *Viviendo el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2015.

Los caminos del pensar la radicalidad de Nuestra América, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en offset el 16 de abril de 2020 en Desarrollo Gráfico Editorial, Municipio Libre 175, Nave principal, Col. Portales, Benito Juárez, Ciudad de México, C.P. 03300. Se tiraron 250 ejemplares en papel bond ahuesado de 90 gramos. La formación tipográfica, en Baskerville de 11/13 y 9/11 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos a cargo de Beatriz Méndez Carniado. La edición estuvo al cuidado de Claudia Araceli González Pérez.

EL LIBRO QUE TIENE EN SUS MANOS es el abordaje de una reflexión que está radicada en nuestra América, es un ejercicio analítico crítico de la modernidad y la posmodernidad occidental europea, desde una concepción primordial de la filosofía moderna de nuestra región; se intenta recuperar la propia tradición filosófica en el ejercicio del pensar radical, que pone en cuestión el supuesto de una modernidad única, porque para nosotros existen diversas modernidades y realidades históricas diferentes. En contraparte, la modernidad alternativa es un ejercicio analítico-crítico de toda forma de pensar que se ostente como la "única" razón; a la vez que cuestionan los fundamentos de ese filosofar y su producto: la filosofía.

La modernidad, en general, tiene en común con otras modernidades la razón, las ciencias, las técnicas, las tecnologías, las subjetividades, los imaginarios sociales, la simbólica, mirados aquí desde un horizonte histórico lleno de sentido.

ISBN 978-607-30-3066-3



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE